سلسلہ اشاعۃ العلوم حیدرآباد دکن نمبر (۴۸)

وَمَن یُؤْتَ الْحِکْمَۃَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا

بفضلہ تعالی حکمت قدیمہ و جدیدہ سے دلچسپ و قابل دید مضامین
اور عقلی طریقہ سے تائید دین متین سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ وصحبہ اجمعین

اعنی

6 11 29

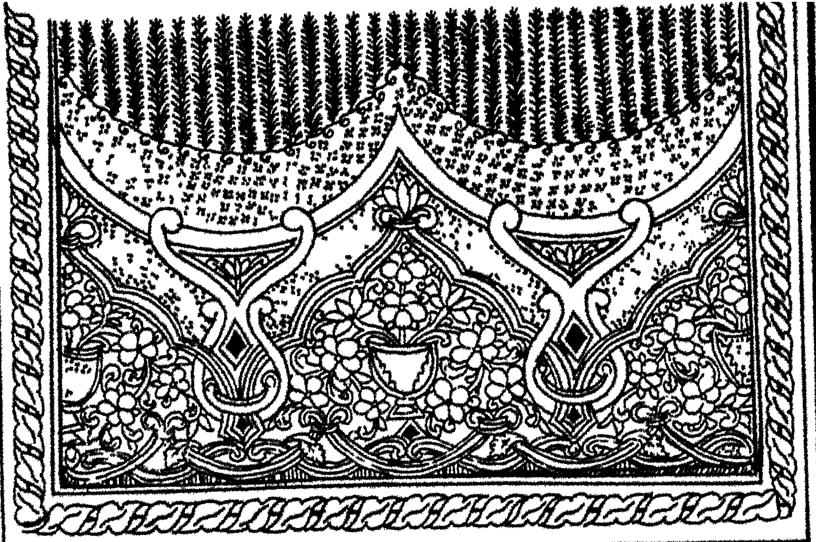
کتاب العقل

مولفہ
عالیجناب مولانا حافظ حاجی عارف باللہ مولوی محمد انوار اللہ صاحب
معین المہام امور مذہبی سرکار عالی
باہتمام احقر العباد حکیم محمود صمدانی بلغہ اللہ الامانی

مطبع عثمان پریس حیدرآباد دکن میں طبع ہوا

بار ثانی ۱۳۳۲ھ یکہزار جلد

فہرست مضامین کتاب العقل



بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا محمد وآلہ واصحابہ اجمعین

بعد حمد وصلوٰۃ کے حضرات اہلِ ایمان کی خدمت میں گذارش ہے کہ

اگرچہ زمانہ سابقہ میں بھی ہر شخص جملہ احکام شرعیہ کا پورے طور سے عامل نہ ہوگا اسلئے کہ باعتبار عمل کے ہر زمانہ میں خواص وعوام میں فرق رہا کیا ہے مگر نفس ایمان اور اعتقادی مسائل میں باہم کوئی فرق اور کسی قسم کا امتیاز نہ تھا اگر خاص لوگ باعتبار تفصیلی اعتقاد کے عوام الناس سے ممتاز ہوتے تو عوام الناس اس تفصیل کو اس اجمال میں داخل کر لیتے کہ جو کچھ خدا تعالیٰ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ہم نے سب پر ایمان لایا اور جب کبھی انکا عالم معتمد علیہ کسی مسئلہ کی نسبت کہدیتا کہ اسمیں یہ اعتقاد چاہیئے تو فوراً مان لیتے بخلاف اس زمانہ کے کہ علاوہ تقصیر عمل کے اعتقادات میں بھی بہت کچھ فساد آگیا ہے اور ہنوز یہ مرض روبہ ترقی ہے اصل منشا اس خرابی کا یہ ہے

کہ اکثر طبیعتوں میں خود رائی اور خود پسندی آگئی ہے ہر ایک کو اپنی عقل پر ناز اور اپنی طبیعت پر
اعتماد ہے اور یہ ذہن میں سمائی ہوئی ہے کہ کیسی ہی مشکل بات ہو ہم سمجھ سکتے ہیں جسکا
مطلب یہ ہے کہ جو بات اُنکی سمجھ میں نہ آئے وہ خلاف واقعہ ہے چنانچہ اسی بنا پر
جو بات قرآن و حدیث میں خلاف عادت دیکھتے ہیں اُسکو خلافِ عقل سمجھ کر کچھ نہ کچھ
تاویل کر لیتے ہیں اور سخت آفت یہ ہے کہ ہمارے علما بھی بطور افتخار کے کہا کرتے
ہیں کہ ہمارا دین عقل کے مطابق ہے جسکی وجہ سے ہر جاہل بلکہ احمق بات بات میں
عقل لگانے پر مستعد ہو جاتا ہے یہ کوئی نہیں کہتا کہ دین جس عقل کے مطابق ہے وہ
یہ معمولی عقل نہیں ہے جسنے دائرہ محسوسات سے پاؤں باہر نہ رکھا اور یہ خیال کسی کو
نہیں آتا کہ اگر یہ ضرور ہو تا کہ دین ہماری عقل کے مطابق ہو اور وہ ضرورت صرف اس سے
رفع ہو جاتی کہ جو بات سمجھ میں نہ آئے اُسکو تاویل کر کے مطابق عقل کے بنالیں تو ہمارا
دین تو کیا کوئی دین ممتاز نہ رہتا کیونکہ کوئی بات ایسی نہ ہوگی جسکی تاویل نہ ہو سکے جب سب
تاویل پذیر ہوں تو جائز ہے کہ کوئی شخص ہر مسئلہ میں ایک قسم کا اعتقاد گھڑلے اور جس
دین میں اُسکے خلاف ہو تو اُسکی تاویل کر کے اپنے اعتقاد کے مطابق بنالے اُس
مجموعہ پر یہ بات صادق آسکیگی کہ وہ مجموعہ تمام ادیان کا مجموعہ ہے اور اُسوقت یہ کہنا
ممکن ہوگا کہ جمیع ادیان میں باہم کوئی تخالف ہی نہیں سب ایک ہیں اور یہ لازم آئیگا کہ کوئی
معین دین متبوع نہ رہے بلکہ دین تابع اشخاص ہو جائے حالانکہ یہ بات ایسی ظاہر
البطلان ہے کہ کوئی دین والا اُس پر راضی نہ ہوگا کیونکہ جب تقلید اور پابندی نقل کی
چھوڑ دیجائے اور عقل ہی پر مدار رہے تو کونسی چیز ہے جو عقل کو روک سکے اسلئے
کہ آدمی کی طبیعت کا مقتضی ہے کہ جس چیز کیطرف توجہ ہوتی ہے اُسکی حقیقت اور اسباب

لوازم وغیرہ کی دریافت کا شوق ہوتا ہے اور جس قدر عقل میں حدت وچالاکی ہوگی اُسکو اپنی کوشش سے کوئی نئی بات پیدا کرنا اچھا معلوم ہوگا اور ظاہر ہے کہ عقلوں میں تفاوت ہوا کرتا ہے اس صورت میں بے انتہا اختلاف پیدا ہونگے۔

الحاصل اس خود رائی کا دین پر ایسا بُرا اثر پڑرہا ہے کہ معاذ اللہ بے دینی دین بن رہی ہے اگرچہ لیے کہنے سُننے سے اس بلا کا دفع ہونا ممکن نہیں لیکن چونکہ خیر خواہی کا مقتضی یہ ہے کہ جو حق بات ہو کہدیجاے۔ چاہے کوئی مانے یا نہ مانے جب اہل اسلام کے نزدیک مسلم ہے کہ ہمارا دین وہی ہے جو قرآن وحدیث سے ثابت ہے تو قرآن و حدیث جو راہ بتلائیں اسی راہ پر عقل کو چلانا اور اُسکے مطابق اعتقاد رکھنا لازم ہے کیونکہ تصدیق اُسی چیز کی مطلوب ہوا کرتی ہے کہ جسکو عقل باور نہ کرے ورنہ اُن امور کی تصدیق طلب کرنا جو مطابق عقل ہوں تحصیل حاصل ہے مثلاً کوئی کسی سے کہے کہ آفتاب روشن ہونیکی تصدیق کرو اور اُسپر ایمان لاؤ تو یہ درخواست فضول سمجھی جائیگی اس سے معلوم ہوا کہ قرآن وحدیث میں معمولی عقلوں کے خلاف امور بھی ہیں اور اُن سبکو بصدق دل ماننے اور تصدیق کرنیوالے کو مومن اور ایماندار کہتے ہیں جنکی تعریف میں حق تعالیٰ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ فرماتا ہے اور چونکہ خلاف عقل امور کی تصدیق کرنا نہایت سخت کام ہے کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی کے دباؤ یا اور کوئی وجہ سے آدمی سرسری طور پر مان لیتا ہے اور فی الحقیقت پوری تصدیق انکی نہیں ہوتی اسلئے حق تعالیٰ اہل ایمان کو بھی ایمان لانیکے واسطے امر فرماتا ہے چنانچہ ارشاد ہے یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَالْكِتٰبِ الَّذِیْ نَزَّلَ عَلٰی رَسُوْلِهٖ وَالْكِتٰبِ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ یعنی اے ایمان والو تصدیق کرو ایسا نہ ہو کہ کہیں ظن ہی کو تصدیق سمجھ بیٹھو کیونکہ ظن سے کچھ نفع نہیں۔

چنانچہ ارشاد ہے۔ اِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا عاقل پر خلاف عقل امور کی تصدیق
شاق ہونے کی وجہ سے حق تعالیٰ نے اپنے فضل وکرم سے انبیا علیہم السّلام کو معجزے
عنایت فرمائے تاکہ خوارقِ عادات کو جو سراسر مخالف عقل ہیں دیکھ کر عقلیں مقہور ہوں
اور یہ بات ثابت ہو جائے کہ حق تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے جو چاہتا ہے کر سکتا ہے
جسطرح چاند کا دو ٹکڑے ہوجانا۔ کنکریوں کا بات کرنا۔ جانوروں کا سربسجود ہونا۔ انگلیوں
سے چشمہ جاری ہونا۔ جھاڑوں کا مثل آدمیوں کے صرف بلانے سے آنا اور پھر
اپنے مقام پر چلے جانا۔ ایک مشت خاک سے ایک بڑے لشکر کو ہزیمت دینا
وغیرہ وغیرہ امور جنکو معمولی عقل محال سمجھتی ہے جب بے تکلف ادنیٰ اشاروں سے
واقع کر کے بتلادئے گئے تو عقل کو خدا اور رسول کی کسی بات میں تردد کا موقع نہ رہا کہ انکو
خلاف واقع سمجھے کیونکہ جب ہزارہا امور جنکا وقوع محال سمجھا جاتا ہے واقع ہوگئے تو
یہ بھی منجملہ اونہیں کے ہونگے جنکا وقوع قدرت آلٰہی سے کچھ بعید نہیں۔

الغرض جو لوگ اہل انصاف وحق پسند تھے اُنہوں نے اپنی عقلوں کو خدا و
رسول کے کلام کے آگے مسخر کر دیا تھا اور جنکی طبیعتوں پر عصوبت وعناد غالب تھے
صرف نفسانیت سے انہوں نے نہ مانا اور معجزات کو سحر بتلایا صرف اِس مناسبت سے
کہ سحر سے بھی خلاف عادت امور کا ظہور ہوا کرتا ہے حالانکہ سحر کجا معجزہ کجا سحر سے
چند معین چیزیں ہوا کرتے ہیں اُسمیں یہ اقتدار کہاں کہ آسمان میں تصرف جاری کرے
معجزات کے مقابلہ میں تو ساحر خود عاجز ہو کر یہ کہتے تھے کہ یہ امور قدرتِ بشری سے خارج ہیں

الحاصل جو لوگ انصاف پسند اور طالب راہ صواب تھے اُنہوں نے
خوب تحقیقیں کیں اور قرائن وآثار میں بخوبی غور کیا جب کسی قسم کا شک نہ رہا بصدق دل ایمان لایا

بلکہ بعد تکرار مشاہدات کے خود بخود تصدیق آگئی جیسے تجربیات میں ہوا کرتا ہے اور جو
جو عار و ننگ اُس زمانہ میں سمجھا جاتا تھا مثلاً خلاف عقل باتوں کو مان لینا بیوقوفی اور حماقت
ہے اور ایک شخص خاص کے مطیع و فرمانبردار مثل غلام بنجانا خلاف حمیت و حریت ہے
سبکو گوارا کیا اُسکے بعد کیسی ہی مخالفِ عقل باتیں پیش ہوئیں فوراً مان لیا معراج کا واقعہ
دیکھ لیجئے کہ کس قدر حیرت انگیز تھا ہزاروں سال کی مسافت اور بڑے بڑے
مہمات طے کر کے چند دقیقوں میں واپس تشریف فرما ہونا معمولی عقلوں کے ادراک
سے کس قدر دور ہے مگر اُن حضرات نے ذرا بھی تامل نہ کیا اور بلا دریافت کیفیت
فوراً قبول کر لیا پھر اُنکی اولاد اُنکی جانشین ہوئی اور اُسی طریقہ آبائی کو اُنہوں نے بھی اختیار
کیا ہر چند انہوں نے کوئی معجزات نہیں دیکھے جس سے عقل مسخر ہوتی مگر اپنے
اسلاف و آبا و اجداد کی عقلمندی و حق پسندی پر اُنکو پورا بھروسا تھا اُنکے دیکھے ہوئے واقعات
کرای العین پیش نظر تھے جس سے اُنکی عقلیں بھی مہذّب ہوئیں اور ایسا ہی دستور بھی ہے
کہ جب آدمی کو کسی پر اعتماد ہوتا ہے تو اُس معتمد علیہ کے دیکھے اور سمجھے ہوئے معاملہ کو
اپنی تحقیق پر مقدم رکھا کرتا ہے خصوصاً وہ معاملہ جسکی تحقیق و تصدیق تخمیناً ایک لاکھ سے
زیادہ عقلمند صحابہؓ نے کی ہو اور وہ تواتر پایہ ثبوت کو پہنچا ہو اُسکی تکذیب کوئی عاقل کیونکر
کر سکتا تھا کیونکہ ایک لاکھ سے زیادہ آدمیوں کا خبر دینا کوئی ایسی بات نہیں کہ کسی قسم کی
عقل کو اُسکی تکذیب کا موقع ملسکے۔ سو پچاس آدمی جب کسی چیز کی خبر دیتے ہیں تو اُسکا
انکار نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ لاکھ سے زیادہ آدمی مختلف ملکوں کے اپنے ایمان کی خبریں
اور ایمان کے وہی معنی ہیں جو اوپر مذکور ہوئے الغرض اولاد خلف الصدق اصحاب کے
نسلاً بعد نسل طریقہ آبائی پر قائم رہے اور اُنپر کوئی تہمت نہ لگائی اس اثنا میں تھوڑے لوگ

ایسے بھی پیدا ہوے کہ اپنے آبا و اجداد پر اونھوں نے پورا بھروسا نہ کیا اور ہر ہر بات
میں از سرِ نو تحقیق شروع کی جس سے وہ دولتِ ایمان جو بڑے بڑے معرکوں سے
ہاتھ آئی تھی باتوں باتوں میں جانے لگی اور پھر اُس دشمن ایمان یعنی عقل نا تراشیدہ کو
موقع ملگیا۔ اب وہ معجزہ کہاں جس سے اُسکی سرکوبی ہوتی اور وہ تاثیر انظار سراپا فیض
رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کہاں جس سے دل انصاف منزل تسکین پاتے بیچارہ
ایمان کو ایسی بیکسی کی حالتمیں عقل کے روزانہ حملوں سے سر چھپانا مشکل ہوا ظاہر ہے کہ جب
رئیس کی یہ حالت ہو تو وہ اپنی ریاست میں کیا تصرف کر سکے اسوجہ سے ایمان کے
آزادانہ تصرف میں فتور واقع ہو گیا اور وہ استقلال جو ہر بات کو بے کھٹکے ماننے پر
دلکو مجبور کرتا تھا جاتا رہا اب بات بات میں محتاج ہے کہ اگر عقل کی اجازت ہو تو خدا و
رسول کے حکم کو نافذ کرے یعنی دلکو اُنہیں امور کے قبول کرنے پر مجبور کرے جسکے
قبول کرنیکی اجازت عقل نے دی ہو غرض شیرازہ اُس یقین کا جو ایک زمانہ تک مستحکم تھا
بوسیدہ ہو گیا اور منتظم اوراق متفرق ہونے لگے یعنی جو کسی کی سمجھ میں آگیا اُسکو تو بحال رکھا
اور جو سمجھ میں نہ آیا اُسکو بضرورت سمجھکر رشتۂ تعلق ایمانی سے خارج کر دیا یعنی اُسکے معنی
منطوق پر ایمان نہ لایا اور یہ کہدیا کہ مراد اُس سے وہ نہیں جو ظاہر سمجھی آتی ہے پھر جو جی
چاہا تاویل کر کے کچھ نہ کچھ معنی بنالئے اور اُسکی کچھ پروا نہ کی کہ حق تعالیٰ نے اسباب میں
کس قدر عتاب فرمایا ہے ارشاد ہوتا ہے اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ
فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَّفْعَلُ ذٰلِكَ مِنْكُمْ اِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيٰمَةِ يُرَدُّوْنَ اِلٰى
اَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ یعنی کیا تم تھوڑی کتاب پر ایمان لاتے ہو اور
تھوڑی پر نہیں لاتے اسکی جزا یہی ہے کہ دنیا میں تم رسوا ہو گے اور قیامت میں

سخت عذاب میں ڈالے جاؤ گے اور جو تم کرتے ہو اللہ تعالیٰ اس سے غافل
نہیں ہے یہ نتیجہ اسکا ہے کہ اپنے بزرگواروں پر الزام کم عقلی اور بے انصافی کا لگایا
گیا ورنہ طے شدہ معاملہ کو از سرِ نو تازہ کرنا خود کم عقلی اور بے انصافی کی دلیل ہے
خصوصاً ایسے وقت میں کہ ایک جانب کا بیّنہ فوت ہو جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کا تشریف فرما ہونا صرف اسی غرض سے تھا کہ دونوں اُس معمولی عقلوں
کے تسلط کو جسمیں ایک عالم مبتلا تھا دور کرکے ایمان کی سلطنت قائم فرماویں چنانچہ
بتائید جیوش معجزات عقل کو ہزیمت دیکر ایمان کی سلطنت دل میں قائم فرمائی یا یوں کہیے
کہ ایمان مدعی ہے اور عقل مدعیٰ علیہ اور بیّنہ معجزات پھر بعد اُسکے کہ شہادت گواہان
اور اعتراف مدعیٰ علیہ سے مقدمہ فیصل ہو گیا اور شہود مفقود ہو گئے ایک زمانہ دراز کے
بعد مدعیٰ علیہ پھر مقدمہ کا مرافعہ چاہے تو عقلاً کیونکر اُسکی سماعت ہو سکے مگر کسی نے اسپر
غور نہ کیا اور وہ مثل صادق آگئی تنہا پیش قاضی روی راضی آئی کہ آخر عقل ہی کی چلگئی اب
اہل ایمان بیچارے حیران ہیں نہ کوئی معین ہے نہ مددگار نہ خصم کو قائل کرنیوالا کسی نے
ایسے موقع میں مقابلہ خصم کو مناسب نہ سمجھ کر زاویہ عزلت کو اختیار کیا اِس خیال سے کہ
وہی ذاتِ شریف دشمنِ جاں در بغل موجود ہیں ایسا نہ ہو کہ خربوزہ کو دیکھکر خربوزہ رنگ
بدلے کسی نے جرأت کرکے طریقہ لِمَ وَلَا نُسَلِّم کو عمل میں لایا اکثر لوگ ایمانکی طرفداری تو کر رہے
ہیں مگر اُسی کے دشمنِ جانی یعنی عقل سے مدد لیکر عقل سے مقابلہ کرتے ہیں اور یہ نہیں
جانتے کہ دشمن کی بتائی ہوئی رائے کا انجام کیا ہوا کرتا ہے خصوصاً جو دانا دشمن ہو کہیں
دشمنوں کے جوق جوق بصورتِ دوست جنگ زرگری میں مشغول ہیں تا کہ سادہ لوح انکو
اپنے سمجھ کر دام میں آجائیں غرض جدہر دیکھئے ایمان نشانہ بنا ہوا ہے اور ہر طرف سے اُسپر

عقلی تیراندازیاں ہورہی ہیں اور ہر طرف ایک تہلکہ مچا ہوا ہے کہ الاآن بڑی وجہ عقل کے سر اُٹھانیکی یہی ہے کہ زمانہ معجزات جس سے اُسکی سرکوبی ہوئی تھی دور ہوگیا اسوجہ سے وہ انا ولا غیری کے مقام میں ہے مگر یہ سب اُسکے دعاوی ہیں اب بھی وہ علما جو ایمان کے طرفدار ہیں توجہ کریں تو اُسکی قلعی کھلجاے اور معلوم ہو کہ وہ کہانتک چلسکتی ہے پھر جب وہ تھکے اور ثابت ہوجاے کہ وہ ہر جگہ چل نہیں سکتی تو وہ دعاوی کہ جو چیز خلاف عقل ہے ماننے کے قابل نہیں خود بخود لغو ہوجائیگا اور یہ بات اہل انصاف پر ظاہر ہوجائیگی کہ خدا و رسول کے قول کے مقابل عقل ناتراشیدہ کو لانا بڑی حماقت ہے۔

اگر غور کیا جاے تو معلوم ہوگا کہ عقل کا تصرف اور ادراک صرف دائرہ محسوسات ہی میں محدود ہے گو برائے نام معقولات خارج محسوسات ہوں اسلئے کہ جبتک کوئی چیز محسوس یا وجدانی نہ ہو اُسکا ادراک عقل ہرگز نہیں کرسکتی اسکا ثبوت اس مناظرہ فرضی سے انشاء اللہ تعالیٰ بخوبی ہوجائے گا۔

مادرزاد نابینا کا سوال تم لوگ مجھے جو نابینا کہتے ہو تو کیا یہ میرا علم ٹھہرایا ہے یا اُس کے کچھ اور معنی ہیں۔

بینا کا جواب۔ تم میں بصارت نہیں جس سے کوئی شے دیکھ سکو اسلئے نابینا کہتے ہیں اور ہم لوگ بینا ہیں اسلئے کہ بہت سی چیزیں دیکھتے ہیں جنمیں سے ایک آفتاب ہے جس کا رنگ سیاہ ہے اور نہایت روشن ہے۔

نابینا۔ دیکھنا کیا چیز ہے اور کس چیز سے ہوسکتا ہے اور سیاہی اور روشنی کیا ہے

بینا۔ ایک خاص قسم کا جسم ہے جسکو آنکھ کہتے ہیں اس سے ایک خاص قسم کا ادراک ہوتا ہے اُسی کو دیکھنا کہتے ہیں امتیاز تمام اُس جسم خاص کا دوسرے اجسام سے

دیکھنے پر موقوف ہے کیونکہ اگر اُسکے اوصاف بیان کئے جائیں تو وہ کلی ہونگے اور
اگر تم حواس سے اپنے دریافت کروگے تو وہ چیزیں رہجائیں گی جو رویت سے
متعلق ہیں اور آنکھ کا مفہوم کلی اُس قسم کا جو دوسرے کلیات سے ممتاز ہو ذہن نشین
ہونیکے لئے جزئیات کا ادراک مقدم ہے ورنہ وہ کلی جو تمہارے ذہن میں ہنگی
جمیع ماعدا سے ممتاز نہ ہوگی کیونکہ بہت سے مخصصات جو رویت سے متعلق ہیں
وہ اُس مفہوم کلی میں موجود نہ ہونگے۔

نابینا۔ یہ تو دور ہو گیا میں رویت کا ادراک چاہتا ہوں اور وہ رویت
ہی پر موقوف رکھا جاتا ہے۔

بینا۔ اسمیں ہمارا قصور نہیں تم میں ایک ایسا نقص ہے کہ اُس ادراک کی صلاحیت
ہی نہیں۔

نابینا۔ اس سے صرف میرا الزام اور توہین مقصود ہے اسکا فیصلہ فلاں فلاں
صاحب کرینگے جو اعلیٰ درجہ کے عقلمند ہیں غرض دس بیس عقلا جمع کئے گئے۔
گر سب اُسی قسم کے نابینا انہوں نے پوچھا تم لوگ جو آسمانوں کی خبریں دیتے ہو
کہ اُسپر آفتاب اور ماہتاب اور ستارے ہیں اور اُنکے اقسام کے حالات
بیان کیا کرتے ہو کیا وہ منقول ہیں یا اپنے طرف سے یہ خبریں دیتے ہو۔

بینا۔ نہیں صاحب یہ سب ہمیں محسوس ہیں نقل کو اُس میں کیا دخل۔

نابینا۔ جب تو تم کافر ہو گئے اِسلئے کہ احادیث سے ثابت ہے کہ آسمان تک
پانسو برس کی راہ ہے اور وہ کسی قسم سے محسوس نہیں ہوتے نہ وہاں ہاتھ پہنچ سکے
نہ زبان نہ اُسکی بو آتی ہے نہ آواز یہی تو علم غیب ہے جو خاصہ حق تعالیٰ کا ہے

حسب حالہ موجودہ خود ۱۲

کما قال اللہ تعالیٰ لَا یَعْلَمُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَیْبَ اِلَّا اللّٰہُ اور حق تعالیٰ کی
خصوصیات میں جو دخل دے وہ کافر ہے آسمانوں کا غائب ہونا نص قطعی سے ثابت
ہے کما قال تعالیٰ اِنِّیْ اَعْلَمُ غَیْبَ السَّمٰوٰتِ یعنی غائب آسمانوں کو میں جانتا ہوں۔

بینا۔ غیب السموات کا ترجمہ تم نے غلط کیا شاہ عبدالقادر صاحبؒ نے
اُس کا ترجمہ یوں کیا ہے (مجھ کو معلوم ہیں پردے آسمانوں کے)۔

نابینا۔ جناب دین کے معاملہ میں کسی کی تقلید نہیں شاہ عبدالقادر صاحب
ہوں یا اُنکے والد جنہوں نے اسکا ترجمہ پنہاں آسمان لکھا ہے جو بات عقل کے خلاف
ہو کیونکر مانی جائیگی دراصل ان صاحبوں کو دہوکا ہوا کہ غیب السماوات کی اضافت کو
اضافت تخصیصی سمجھی حالانکہ وہ اضافت موصوف کی صفت کی طرف ہے جیسے
جرد قطیفۃ میں پس غیب السموات بمعنی السمٰوات الغائبۃ ہوا۔

بینا۔ اگر آسمان غائب ہوتے تو حق تعالیٰ یہ کیوں فرماتا اَلَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ
طِبَاقًا مَا تَرٰی فِیْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفٰوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرٰی مِنْ فُطُوْرٍ ترجمہ جسنے سات
آسمان پیدا کئے تہ پر تہ کیا دیکھتے ہو تم رحمٰن کے بنانے میں فرق پھر دوہرا کر نگاہ کر دیکھیں کیا
دیکھتے ہو دراڑ۔

نابینا۔ نظر بصر اور رویت کیفیت قلبی کا نام ہے جس سے انکشاف تام ہوتا
ہے چنانچہ حقتعالیٰ فرماتا ہے فَسِیْرُوْا فِی الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا کَیْفَ کَانَ عَاقِبَۃُ الْمُفْسِدِیْنَ
ترجمہ زمین میں پھر کر دیکھو کہ کیا انجام ہوا جھٹلانیوالوں کا ظاہر ہے کہ انجام کار کسی کا کسی حاسہ سے معلوم
نہیں ہو سکتا مطلب آیۂ شریفہ کا یہ ہے کہ جب تم سیاحت کروگے اور ہر ہر مقام کے فساد
کرنیوالوں کی خبریں سنوگے تو تمہیں یقین ہو جائیگا کہ فساد کا انجام بُرا ہے اسلئے حق تعالیٰ فرماتا ہے

اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِاَصْحَابِ الْفِيْلِ ترجمہ کیا آپ نے نہ دیکھا کہ کیا کیا آپکے رب نے ہاتی والوں سے۔ ظاہر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اصحاب فیل کے زمانہ میں پیدا بھی ہوے نہ تھے تو حاسہ سے اُسکا علم کیونکر ہو سکتا تھا اور حق تعالیٰ فرماتا ہے وَتَرٰهُمْ يَنْظُرُوْنَ اِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُوْنَ ترجمہ آپ دیکھتے ہو انکو کہ وہ دیکھتے ہیں آپ کی طرف حالانکہ نہیں دیکھتے وہ یعنی آپ سمجھتے ہو کہ وہ آپ کیطرف دلسے متوجہ ہیں مگر فی الحقیقت اُنکو کچھ توجہ نہیں ہے۔ نہ اگر دیکھنا حاسہ کا مراد ہوتا تو اثبات و نفی ایک ہی حالتمیں کیونکر ہوتی۔

دوسری دلیل یہ کہ بصارت کا لفظ جہاں قرآن شریف میں وارد ہے اُس سے دلیلیں مراد ہیں پھر دلائل کو کسی حاسہ سے کیا خصوصیت بلکہ دلیل قائم کرنا اُس کا سمجھنا اور یقین کرنا دل سے متعلق ہے۔

الحاصل ان آیات سے ثابت ہے کہ رویت نظر اور بصر کیفیت قلبیہ کا نام ہے اس صورتمیں آیہ شریفہ فَارْجِعِ الْبَصَرَ سے یہ ارشاد ہوتا ہے کہ عقلی طور پر مکرر استدلال کیجئے جب بھی آسمانوں میں کچھ نقص نہ نکلے گا۔

بینا۔ خیر نظر۔ بصر اور رویت کے معنی تو آپنے تاویلیں کر کے اپنے مقصود کے موافق بنالیا اب یہ بتائیے اگر یہ حاسہ ہی نہیں تو نور کی تخلیق سے کیا غرض جس کی نسبت حقتعالیٰ فرماتا ہے وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ۔

نابینا۔ نور سے مراد وہ کیفیت قلبی ہے جو مسلمان کے دلمیں ایمانی حالتمیں حقتعالیٰ پیدا کرتا ہے چنانچہ ارشاد ہے اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ ترجمہ اللہ تعالیٰ کام بنانیوالا ہے ایمان والوں کا نکالتا ہے انکو اندھیروں سے اجالے میں اگر نور

کسی حاسہ سے متعلق ہوتا تو کفار بھی اُس نور میں ہوتے کیونکہ طبعی امور میں کافر و مومن سب برابر ہیں تو معلوم ہوا کہ نور وہی ہے جو مومنین کے قلب کی حالت ہے اور اکثر قرآن شریف کو حق تعالیٰ نے نور فرمایا ہے کما قال وَاَنْزَلْنَآ اِلَیْکُمْ نُوْرًا مُّبِیْنًا ترجمہ اُتارا ہم نے تم پر روشنی واضح اور اگر سوائے اسکے نور کوئی چیز ہے تو اسکی حقیقت کیا ہے

بینا۔ حکما کہتے ہیں کہ نور اجسام صغار ہیں جو جسم مضی سے جدا ہو کر جسم مستضی پر گرتے ہیں اسلئے کہ آفتاب وغیرہ سے وہ اُترتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اترنیوالی چیز متحرک ہے اور نیز مضی کی حرکت کیساتھ روشنی کی بھی حرکت ہوتی ہے جیسے چراغ وغیرہ کو حرکت دیجئے تو روشنی بھی متحرک ہوتی ہے اور انعکاس کے وقت بھی روشنی کو حرکت ہوتی ہے

الحاصل کئی طرح سے روشنی کی حرکت ثابت ہے اور جو چیز متحرک ہے وہ جسم ہے

نابینا۔ لوگ کہتے ہیں کہ صبح صادق آفتاب کی روشنی ہے کیا اُسوقت آفتاب اوپر رہتا ہے جو روشنی اُترتی ہے۔ مشہور تو یہ ہے کہ آفتاب اُس روشنی کے نیچے رہتا ہے۔ اور بالتبع حرکت کا جواب متکلمین یہ دیتے ہیں کہ روشنی کی حرکت کا صرف وہم ہے دراصل حدوث روشنی کا جسم مقابل میں ایک وضع خاص پر موقوف ہے جب مضی اور مستضی میں مقابلہ و محاذات وضع خاص پر متحقق ہوتی ہے تو روشنی پڑتی ہے اور اُس وضع کے زائل ہونے سے روشنی بھی زائل ہوجاتی ہے لیکن دیکھنے والے کو گمان ہوتا ہے کہ روشنی منتقل ہورہی ہے اور حرکت کر رہی ہے حالانکہ وہاں حرکت نہیں بلکہ ایک جا سے زوال اور دوسری جا میں حدوث ہورہا ہے۔

اسیطرح انعکاس کی صورتیں جب شروط حدوث پائیجاتے ہیں یعنی جسم متوسط

اور دوسرے جسم میں محاذات وغیرہ متحقق ہوتی ہے تو اسوجہ سے وہ متوسط اب مضی
ہوگیا اُسکے مقابل کا جسم بھی روشن ہوجاتا ہے نہ یہ کہ اصل مضی کی روشنی متوسط پر جاکر
وہاں سے حرکت کرتی اور دوسرے جسم پر پڑتی ہے اگر حرکت کے لئے اسی قدر
کافی ہے کہ مضی کی محاذات بدلنے سے روشنی کی حرکت محسوس ہو تو چاہیئے کہ سایہ کو
بھی متحرک کہیں اسلئے کہ جب آدمی حرکت کرتا ہے تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اُسکا سایہ
بھی حرکت کر رہا ہے پھر اُس قاعدہ سے کہ ہر متحرک جسم ہے تو سایہ کو بھی جسم کہنا چاہیئے حالانکہ
اسکا کوئی قائل نہیں اگر سایہ کی حرکت کا یہ جواب دیا جاسے کہ وہ ایک جاسے سے
زائل ہوتا ہے اور دوسری جاسے حادث ہوتا ہے تو نور میں بھی وہی جواب ہوگا غرض
نور کی حرکت ثابت نہیں ہوسکتی جس سے اُسکی جسمیت کا ثبوت ہو۔ پھر اگر نور اجسام
صغار کا نام ہے تو چاہیئے کہ وہ محسوس ہوں حالانکہ دیکھنے والے بھی انکو محسوس نہیں کہتے
اور اگر محسوس ہوں تو چاہیئے کہ جس قدر نور زیادہ ہو اُسکے ماتحت کی اشیا زیادہ پوشیدہ
ہوں اسلئے کہ زیادتی نور زیادتی اجزا پر دلیل ہے اور زیادتی اجزا سے جسامت
اور ضخامت ایک ایسی چیز کی بڑھیگی جو مرئی اور بصارت میں حائل ہو اور جس قدر نور کم
ہوگا جسامت اُن اجزا کی کم ہوگی اور مرئی زیادہ تر نمایاں ہوگی کیونکہ اس صورت میں حائل رقیق ہے

بینا۔ یہ شان رنگین وکثیف اجسام کی ہے کہ ماتحت کو ڈھانپ لیں شفاف میں
یہ بات نہیں ہوتی بلکہ وہ ماتحت کو پورے طور سے ظاہر کرتا ہے اسیوجہ سے عینک بلور وغیرہ
جسم شفاف سے بناتے ہیں تاکہ ضعیف البصر کو باریک اشیا بخوبی ظاہر ہوں۔

نابینا۔ اہل حکمت جدیدہ لکھتے ہیں کہ جو چیز آنکھوں کے سامنے آتی ہے
اسکی صورت شعاعوں کے واسطے سے مردمک کی راہ سے رطوبات جلیدیہ وغیرہ

پہنچتی ہے۔ مردمک اُس مقام کا نام ہے جہاں مردم چشم ہے روشنی اُسی مقام سے آنکھ میں جاتی ہے یہ مقام چھوٹا بڑا ہوتا رہتا ہے اگر چند منٹ تاریکی میں بیٹھیں تو مردمک پھیل جائیگی اور عنبیہ یعنی مقام سیاہی چشم سمٹ جائیگا اسیوجہ سے اگر یکایک روشنی اُسوقت سامنے آجائے تو اذیت ہوتی ہے اسلئے کہ مردمک کشادہ ہونیکی وجہ سے نور اس قدر اندر جاتا ہے کہ آدمی اُس کا متحمل نہیں ہو سکتا۔

غرض صورت مرئی مردمک کی راہ سے رطوبت پر پہنچکر منعکس ہوتی ہے جس طرح آئینہ سے شعاعیں منعکس ہوتی ہیں۔ پھر پردہ شبکیہ پر وہ تصویر مرتسم ہوتی ہے یہ پردہ گویا مرئیات کی تصویر کے واسطے بجائے وصلی بنایا گیا ہے جب ضعف و پیری وغیرہ سے آنکھوں کی روشنی کم ہو جاتی ہے تو اس تصویر پر کسی قدر تاریکی آجاتی ہے اُس تاریکی کو دفع کرنے کے لئے عینک* درکار ہے جسکے ذریعہ سے خارجی نور نقطہ عدل پر جمع کر کے وہاں پہنچایا جاتا ہے اس طور سے کہ اگر آنکھیں چپٹی ہوں جسکی علامت یہ ہے کہ باریک چیز نزدیک سے برابر نظر آئے تو محدب آئینوں کی عینک بنائی جاتی ہے اور اسکا انحداب اس قدر رکھا جاتا ہے کہ جو روشنی خارجی مرئی خارجی سے منعکس ہو مرکز عدل پر جمع ہو کر شبکیہ پر بآسانی پہنچے اسیوجہ سے سب عینکیں ایک درجہ کی نہیں ہوتیں اور اگر آنکھیں محدب ہوں جسکی علامت یہ ہے کہ باریک چیز دور سے برابر نظر نہ آئے تو عینک مقعر بنائی جاتی ہے غرض انحداب اور تقعر آئینہ کا مخالف انحداب اور تقعر چشم ہوتا ہے جس سے جبر نقصان ہو کر اس مناسبت کیساتھ روشنی مرئی کی آنکھ میں جاے کہ اُس تصویر پڑسکے حاصل یہ کہ

* فائدہ۔ ستہ شمسیہ میں جو ترجمہ دیورینچ تالس ڈاکٹر کی کتاب کا ہے لکھا ہے کہ عینک دو رومیوں اور کلدانیوں سے پیشتر نکلی ہے سلو سوین ابانوس جو ایک امیر فلوراس کا تھا موجد عینک کا ہے انتقال اسکا ۱۳۱۵ھ ہجری میں ہے اسکی قبر پر یہ کیفیت لکھی ہوئی ہے مگر اکثر کا قول یہ ہے کہ الازن ڈاکٹر طامس کا موجد ہے جو پچاس ساٹھ سال اُس کے پیشتر گذرا۔

نفس شفاف کا یہ خاصہ نہیں کہ اپنے ماتحت کو ظاہر کرے ورنہ چاہیئے کہ محدب آنکھ والا
بھی محدب عینک سے دیکھ سکے۔

نور کے جسم نہ ہونے پر ایک دلیل یہ ہے کہ اگر جسم ہوتا تو
اسکی حرکت یا ارادی ہوتی یا قسری یا طبعی حالانکہ تینوں حرکتیں باطل ہیں حرکت ارادی
نہ ہونا ظاہر ہے۔ رہی طبعی وہ اس وجہ سے نہیں کہ حرکت طبعی ایک جہت میں ہوتی
ہے اور نور بر تقدیر فرض حرکت ہر جہت میں حرکت کرتا ہے اور یہ مشاہدہ ہے کہ جس
روشندان سے دہوپ وغیرہ روشنی آتی ہے اسکو بند کردیں تو فوراً تاریکی ہو جاتی ہے
اجسام صغار کا اسقدر جلدی سے فنا ہو جانا خلاف عقل ہے اور حرکت قسری بھی نہیں
اسلئے کہ جہاں حرکت طبعی ہوگی وہیں قسری بھی ہوا کرتی ہے جو مخالف طبع ہو غرض کسیطرح
نور جسم یا اجزاے جسمیہ سے ہو نہیں سکتا۔ اور اس نور کو عرض نہیں کہہ سکتے اسلئے
کہ وہ آفتاب سے منتقل ہو کر زمین تک پہنچتا ہے اور اعراض کا انتقال محال ہے اور سوائے
جسم کے وہ کسی قسم کا جوہر نہیں اسلئے کہ جوہر منحصر ہے ہیولی اور صورت اور عقول او نفوس میں
اور یہ تو ظاہر ہے کہ واجب الوجود نہیں اس صورت میں وہ موجودات کی کسی قسم میں نہ ہوا
اور جو چیز (موجودات) سے خارج ہو وہ موجود نہیں اس سے ثابت ہوا کہ نور کوئی موجود
خارجی چیز نہیں البتہ ایک قسم کی کیفیت انکشافیہ قلبیہ کا نام ہے جسکا ثبوت میں اپنے وجدان
میں پاتا ہوں۔

بینا۔ خیر یہ بھی صحیح الوان یعنی رنگوں کی نسبت کیا کہو گے انکا ادراک تو بصارت
ہی سے ہوتا ہے۔

نابینا۔ الوان کے معنی اقسام ہیں چنانچہ حدیث شریف میں ہے تو خذ

فی البرنی من البرنی وفی اللون من اللون یعنی صدقہ چھوہارہ رونکا برنی سے (جو ایک قسم کی کھجور ہے)
برنی لیا جاے اور ہر قسم سے اُسی قسم کا لیا جاے اِس سے ظاہر ہے کہ لون بمعنی قسم ہے
اور یہ تو مشہور ہے کہ اقسام کے کھانونکو الوان نعمت کہا کرتے ہیں۔ جناب من لون طبع
میں آپ کیا کہئے گا کیا طبیعت میں بھی کوئی رنگ ہوا کرتا ہے اگر اُسکی حقیقت سواے
حقیقت رنگ کے کوئی اور ہے تو اُس کی تعریف کیجئے۔

مینا۔ عبد الحکیم سیالکوٹی رح نے حاشیہ مواقف میں لکھا ہے کہ شیخ نے رنگ کی
تفسیر یوں کی ہے کہ وہ ایک ایسی کیفیت ہے کہ جسکا کمال روشنی سے ہوتا ہے اور اُس کی
شان یہ ہے کہ اُس کیفیت والا جسم اگر کسی اور جسم اور مضی میں حائل ہو تو مضی کو اُس دوسرے
جسم میں فعل کرنے سے مانع ہوگا مگر صاحب مواقف نے لکھا ہے کہ بسبب کمال ظہور کے اُسکی
تعریف ممکن نہیں شارح مواقف نے لکھا ہے کہ محققین کے نزدیک تعریف محسوسات کی
قول شارح سے درست نہیں اِسلئے کہ اُسکی تعریف اگر ہوگی تو اضافات اور اعتبارات لازمی
سے ہوگی جس سے حقائق اسطور سے معلوم نہیں ہوسکتے جسطرح احساس سے معلوم ہوتے ہیں اس صورت میں اگر
جزئیات کی تعریف خصائص و آثار سے کیجاے تو اُس سے صرف ما عداسے امتیاز ہوگا نہ تصور ماہیت

علامہ چلپی رح نے حاشیہ شرح مواقف میں اسکا لم یہ بتایا ہے کہ جب
جزئیات کا احساس ہوتا ہے تو نفس میں معرفت کلی کی ایسی استعداد پیدا ہوتی ہے
کہ تعریف سے وہ معرفت پیدا نہ ہوسکے پھر مبداء فیاض اُس معرفت کا افاضہ
اُس پر فرماتا ہے اِس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ جس عام کے افراد محسوس ہوں
اُس کا ادراک خاص سے زیادہ ہوگا خواہ وہ عام اُس خاص کی ذاتی ہو یا نہ ہو۔
اِس لئے کہ کثرت احساس افراد کی وجہ سے پوری استعداد حاصل ہوگی جس قدر زیادہ

زیادہ فیضان مرتب ہوگا۔

اور علامہ سیالکوٹی رح نے لکھا ہے کہ محسوسات سے جب تشخصات خاصہ حذف کئے جاتے ہیں تو ذہن میں اجمالاً تصور بالکنہ اُس محسوس کا ہوجاتا ہے اور اگر اُس محسوس کی تعریف کریں تو وہ سوائے رسم کے نہ ہوگی اس لئے کہ ماہیات حقیقیہ کی ذاتیات میں اطلاع نہیں اور رسم سے جو علم ہوتا ہے وہ علم بالوجہ ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ محسوسات کی تعریف سے علم بالوجہ ہوگا اور احساس سے علم بالکنہ اور چونکہ رنگ محسوسات بدیہی ہے اُس کی تعریف ممکن نہیں۔ یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ جب احساس جزئیات کے بعد فیضان معرفت کا ہوتا ہے اور حذف مشخصات کے بعد تصور بالکنہ تو ضرور ہے کہ ذہن میں ماہیۃ اُن محسوسات کی موجود ہوگی ورنہ دعوے معرفت اور تصور بالکنہ کا باطل ہے جب حقیقۃ اُس کی ذہن میں آگئی اور قطعی طور پر عقل فعال کی توجہ سے بآسانی اجمالاً معلوم ہوگئی تو حد اُس کی بتلانے میں کونسی کسر رہگئی اِس لئے کہ اجمال و تفصیل میں صرف فرق اعتباری ہے پس مُعرّف فقط لحاظ مُعرَّف کا مُفید ہوگا۔ جو مستلزم ہدایت ہے۔ پس لفظوں میں بھی حد اُنہیں الفاظ کا نام ہوگا جو اُس حاصل فی الذہن کے اجزاء لحاظیہ پر دال ہوں اگر الفاظ مساعدت نہ کریں تو اُس میں محسوسات کی کیا خصوصیت معقولات کی حد بطریق اولیٰ نہ ہونا چاہیئے حالانکہ معقولات کی حد ہونے میں کسی کو کلام نہیں اور اگر نفس محسوسیۃ مانع ہے تو بعد حذف مشخصات کے وہ محسوس ہی اِس لئے کہ حاسہ جبھی تک متعلق ہے کہ مشخصات موجود ہوں پھر جب اُس سے ترقی ہوگئی اور وہ چیز خیال میں آگئی پھر عقل میں تو مانع اُٹھ گیا اب چاہیئے کہ مثل اور معقولات کے اُس کی بھی حد بیان کیجائے۔ پھر اس کا کیا مطلب کہ محسوسات کی حد نہیں ہوسکتی۔

نابینا۔ چونکہ اکثر لوگوں کی زبانی رنگوں کے اقسام اور نام اور اُن کی توصیفیں سنی جاتی ہیں اس لئے مجھے نہایت شوق اور تمنا ہے کہ رنگ کی حقیقت اور اُسکے ہر قسم کی ماہیت اور جو فرق اور ما بہ الامتیاز قسموں میں ہے معلوم کروں اور آپ نے جب اُس کو بدیہی بتلایا تو مجھے اب توپوری توقع ہوگئی کہ بہت جلد سمجھ لونگا۔ کیونکہ بفضلہ تعالیٰ میری عقل میں کوئی فتور نہیں جو بات سنتا ہوں فوراً سمجھ جاتا ہوں ہر چند بقول آپ کے بصارت مجھ میں نہیں ہے مگر آپ خوب جانتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے عقل اسی واسطے دی ہے کہ جہاں حواس نہ چل سکیں اس سے کام لیا جاوے۔ اب تک میں بہت سمجھا کہ رنگ گرم ہے یا سرد شیریں ہے یا تلخ نرم ہے یا سخت بدبودار ہے یا خوشبودار کچھ سمجھ میں نہ آیا کیونکہ جہاں رنگ کا پتا دیا جاتا ہے وہاں میں اپنے چاروں حواس کو استعمال میں لاتا ہوں اور وہ بفضلہ تعالیٰ برابر کام دیتے ہیں اس سے میں یہ سمجھ رکھا تھا کہ وہ ایک عام کلی ہے جس کے انواع حواس اربعہ سے متعلق و محسوس ہیں مگر آپ لوگ اُسکو بھی خلاف واقع بتاتے ہیں۔ اب میں حیران ہوں کہ جو چیز محسوس نہیں اُس کی کیا کیفیت ہوگی۔ ہر چند میں اپنے دل کو سمجھاتا ہوں کہ جب ہزارہا آدمی اُس کے موجود ہونے بلکہ محسوسات ہونے کی خبر دیتے ہیں تو وہ کوئی چیز ضرور ہے مگر عقل قبول نہیں کرتی اور یہ تو آپ بھی جانتے ہیں کہ جس بات کو عقل نہ مانے اُسکو ہرگز نہیں مان سکتے۔ جناب اب آپ جو چاہیں کہیں رنگ کے وجود کو بندہ تو ہرگز نہ مانیگا جبتک آپ اسکو عقلی طور سے ثابت نہ کردیں اب یہ بتائیے کہ شیخ نے اُسکو کیفیت جو کہا ہی اُسکا ادراک ان حواس اربعہ میں سے کس سے متعلق ہے اگر کوئی پانچواں حاسہ آپ بتلائیں تو یہ نہ ہوسکیگا جبتک عقلی طور سے وہ ثابت نہ ہو اور اگر آپ یہ کہیں کہ وہ حاسہ ہم میں موجود ہے تو وہ مصادرہ

علی المطلوب ہے جو شان عقلا سے بعید اس لئے کہ میں آپ کے اس دعوے کی
دلیل چاہتا ہوں کہ وہ حس آپ میں ہے۔ یہ بات معقول بلکہ محسوس ہے کہ مدار ادراک
وجود الشی للمدرک پر ہے چنانچہ شارح مقاصد رح نے تصریح کی ہے کہ جب تک
ذہن میں کوئی چیز نہ آئے۔ ادراک نہیں ہو سکتا اسی وجہ سے کہ وجود معلوم کا مدرک
کے پاس چاہیئے۔

اب بتائیے کہ دور کی چیز کا وجود اُس حاسہ بصری کے لئے کیونکر
ہو سکے۔ اگر بطور حصول اشیاء بانفسہا یا باشباحہا ہو تو وہ علم ہے جس کا وجود ذہن میں ہے
اُس میں بصارت والوں کی کوئی خصوصیت نہیں احساس میں تو محسوس کا وجود نفس حاسہ
ہی میں چاہیئے جیسے مسموع مذوق ملموس مشموم میں ہوا کرتا ہے یعنی نفس حواس ان اشیائے
جزئیہ کے ساتھ خود ملابس ہوتے ہیں اور ابصار میں آپ کہتے ہیں کہ باوجود دور رہنے
کے مرئی محسوس ہوتی ہے سو یہ غلط ہے البتہ یہ بات علم کلی میں ہوا کرتی ہے۔
اگر آپ کہوگے کہ عطر وغیرہ مشمومات بھی دور سے محسوس ہوتے ہیں تو وہ جواب
نہیں ہو سکتا بلکہ اگر اسی مسئلہ میں آپ غور کریں تو ہماری ہی دلیل کو اُس سے قوت ہوگی۔
اس لئے کہ جب حکما نے دیکھا کہ محسوس حاسہ کے پاس ہونا چاہیئے اور مشمومات
دور سے محسوس ہوتے ہیں تو استبعاد کے دور ہونے کے لئے بعضوں نے یہ سونچا کہ
اُسکے نہایت چھوٹے چھوٹے اجزا علیحدہ ہو کر حاسہ میں آتے ہیں بعضوں نے کہا
کہ ہوا اُس کی بو کے ساتھ متکیف ہوتی ہے اور بتدریج وہ کیفیت حاسہ سے ملابس
ہوتی ہے پھر اُن پر اعتراض ہوا کہ اسمیں انتقال عرض کا لازم آتا ہے جو محال ہے۔
اُنہوں نے اُس کا جواب یہ دیا کہ ہر ہر جزء ہوا میں استعداد پیدا ہوتی ہے اور مبدا

فیاض سے کیفیت کا وجود ابتداً فائض ہوتا ہے ہرچند اس جواب کا تکلف ظاہر ہے مگر اُسکو اُنہوں نے گوارا کیا صرف اسوجہ سے کہ محسوس حاسہ سے دور ہونا بالکل قرین قیاس نہیں اب آپ کہیئے کہ مبصر بصارت سے دور ہونے کو عقل کیونکر باور کریگی۔

الحاصل کچھ تو آپ کی دلائل کی ضعف سے اور کچھ اپنی دلائل کی قوت سے مجھے یقین ہو گیا کہ رنگ کا وجود نہیں۔ مگر کسی قدر اس کا کھٹکا لگا رہتا ہے کہ تا نباشد چیزکے مردم نگویند چیزہا۔ آخر بات کیا ہے کہ ایک عالم اس غلطی میں پڑا ہوا ہے سوائے اس کے کوئی بات سمجھ میں نہیں آتی کہ وحس کی غلطی ہے مگر واقع میں اُس کا کوئی سبب اور منشا ہو گا جیسے لوگ کہتے ہیں کہ سراب محسوس ہے اور فی الواقع اُسکا وجود نہیں۔ تلاش و تتبع سے آخر وہی بات ثابت ہوئی چنانچہ صاحب مواقف نے شیخ العقلا ابو علی سینا اور دوسرے حکما کا قول نقل کیا ہے کہ رنگ کوئی موجود چیز نہیں بلکہ جسم میں صرف صلاحیت ہے کہ جب اُسپر روشنی پڑے تو کوئی معین رنگ نظر آ جائے۔ دیکھ لیجئے بوعلی اور دوسرے حکما جو اعلیٰ درجہ کے عقلا تھے غلطی پر مطلع ہو کر رنگ کے وجود سے صاف انکار کر گئے اگر آپ کو بھی کچھ عقل ہے تو انکی تقلید کیجئے۔ اور آئندہ رنگ کا کبھی نام نہ لیجئے۔

مینا۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّآ اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ حق تعالیٰ سچ فرماتا ہے مَنْ کَانَ فِیْ ھٰذِہٖٓ اَعْمٰی فَھُوَ فِی الْاٰخِرَۃِ اَعْمٰی۔ جناب اب تو ہم ہار گئے اور آپ نے اپنی عقل کے زور سے ہم سب کو تھکا دیا جب قرآن و حدیث کو آپ اپنے طور پر بنا لیتے ہیں اور خدا و رسول کے کلام کی آپ کے پاس یہ قدر ہوئی تو ہماری بات کس شمار میں ہمارا کام کہدینا تھا سو کہدیا اور حق صحبت ادا کر دیا۔

نابینا- اس کو جانے دیجئے اب یہ بتلائیے کہ رویت کس طور سے ہوتی ہے

بینا- طبیعیین کہتے ہیں اور یہی مذہب ارسطو اور شیخ وغیرہ کا ہے کہ بواسطہ ہوائے شفاف کے مرئی کی شبح رطوبت جلیدیہ میں منطبع ہوتی ہے جو صقالت وجلا میں مثل برف کے ہے کیفیت اس کی یہ ہے کہ رویت کے وقت ایک شکل مخروطی موہوم ہوائے شفاف سے بنتی ہے جسکا سر حدقۂ چشم کے پاس ہوتا ہے اور قاعدہ سطح مرئی پر جو وتر زاویہ مخروط کا ہوتا ہے اس زاویہ میں شبح مرئی کی منطبع ہوتی ہے اور وہی محسوس یعنی مبصر ہے نہ وہ اصل شے جسپر وتر زاویہ کا واقع ہے اور ریاضیین کا قول ہے کہ آنکھ سے جسم شعاعی مخروطی شکل پر نکلتا ہے جسکا راس مرکز بصر کے پاس ہوتا ہے اور قاعدہ مبصر پر اور اشراقیین کہتے ہیں کہ ابصار علم حضوری ہے

نابینا- مذہب خروج شعاع پر- جو نور آنکھ سے نکلتا ہے اگر جسم ہے تو چاہئے کہ ہوا بہنے کے وقت مشوش ہو جائے اور کوئی چیز برابر نظر نہ آئے اور تارے تو کبھی نظر نہ آنا چاہیئے۔ اس لئے کہ آسمانوں سے جسم کا نفوذ کر جانا محال ہے اس لئے کہ آسمانوں میں مسامات نہیں پھر یہ بات خلاف عقل ہے کہ مچھر کی آنکھ سے اتنا جسم نکلے کہ نصف کرہ عالم کو محیط ہو جائے مچھر تو کیا آدمی بلکہ ہاتی اگر ہمہ تن اجسام شعاعیہ ہو جائیں تو بھی نصف کرہ کو ڈھانپ نہیں سکتے۔

پھر اس نور کی حرکت یا ارادی ہوگی یا طبعی یا قسری ظاہر ہے کہ ارادی نہیں اور طبعی بھی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ طبعی ہو تو چاہیئے کہ ایک جہت کی طرف ہو اور قسری بھی نہیں اس لئے کہ قسری کا وجود وہیں ہوتا ہے جہاں طبعی ہو جب یہ تینوں حرکتیں نہ ہوں تو نور کا آنکھوں سے نکلنا اور حرکت کرنا محال ہے۔

اور اگر وہ نور عرض ہے تو اُس کا انتقال آنکھ سے محال ہے کیونکہ عرض منتقل اور متحرک نہیں ہو سکتا۔ پھر وہ نور خواہ جسم ہو یا عرض اگر رویت کے وقت آنکھ سے نکلتا ہے تو چاہیئے کہ ہوا اُس سے منور ہوا کرے اور جہاں ہزارہا آدمیوں کا مجمع ہو وہاں کی تاریکی روشن ہو جایا کرے اس لئے کہ چند چراغوں کی روشنی متداخل ہو کر بڑھ جاتی ہے وہ انوار متداخلہ اقلاً ایک چراغ کا تو کام دیں حالانکہ کوئی دیکھنے والا اس کا قائل نہ ہوگا۔

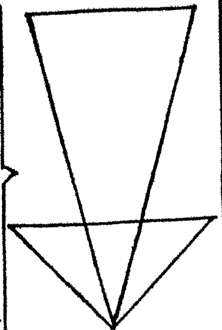
ڈیوری رنٹ جالس ڈاکٹر نے لکھا ہے کہ آفتاب کی روشنی زمین تک آٹھ منٹ میں پہنچتی ہے اس لئے کہ آفتاب زمین سے ساڑھے نو کروڑ میل ہے اور روشنی ایک منٹ میں ایک کروڑ میل سے زیادہ طے کرتی ہے اس صورت میں چاہیئے کہ آفتاب کی طرف جب نظر کریں تو آٹھ منٹ کے بعد نظر آئے اور چاند پندرہ سولہ منٹ زحل کے پیشتر نظر آئے کیونکہ جس قدر آفتاب کی مسافت یہاں سے ہے تقریباً اسی قدر زحل کی مسافت وہاں سے ہے حالانکہ چاند جیسے بمجرد دیکھنے کے نظر آجاتا ہے ویسا ہی زحل بھی فوراً نظر آتا ہے غرض کئی وجہ سے مذہب خروج شعاع باطل ہے۔

رہا انطباع سو اُس میں یہ کلام ہے کہ آیا انطباع کے وقت صورت مرئی جدا ہوتی ہے یا وہیں رہتی ہے یا دونوں ہوتے ہیں۔ اگر جدا ہوتی ہے تو وہاں سے فنا ہونا لازم ہوگا کیونکہ شئی واحد آن واحد میں دو محل میں نہیں ہو سکتی اور اگر وہیں رہتی ہے تو آنکھ میں کوئی نئی حالت پیدا نہ ہوئی جس سے ادراک ہو اور تیسری صورت میں لازم آئیگا کہ ایک شئے دو حیز میں ہو اور اگر وہ عرض بنکر آتی ہے تو

یا مقولۂ کیف سے ہوگی یا کم سے اگر کم ہو تو قار الذات بھی ہوگی جس کا ادراک میں ہاتھ سے کر سکتا ہوں۔

اور اگر کیف سے ہے تو وجدانی نہ ہوگی کیونکہ کیف کسی محل میں اور وجدان اُس کا کسی محل میں ممکن نہیں اور اگر غیر وجدانی ہے تو میرے حواس اربعہ سے محسوس ہونا چاہیئے حالانکہ وہ باطل ہے اور اِس مذہب پر یہ بھی لازم آئیگا کہ اصل شے محسوس نہ ہو بلکہ اُس کی شبح محسوس ہو حالانکہ دیکھنے والے[اے الطباع ۱۲] یقیناً کہتے ہیں کہ ہم نفس شے کو دیکھتے ہیں چنانچہ ابھی آپ نے کہا کہ ہم آسمان و آفتاب وغیرہ کو دیکھتے ہیں۔

اور اگر یہ کہا جاتا ہے کہ قرب و بعد کے وقت صغر و کبر مرئی کا محسوس ہے



اور ظاہر ہے کہ جس قدر وتر مُعیّن قریب ہوگا ساق اقصر اور زاویہ وسیع ہوگا اور جس قدر دور ہوتا جائیگا ساق اطول اور زاویہ تنگ ہوتا جائیگا جیسا کہ شکل حاشیہ سے ظاہر ہے اس صورت میں اگر شبح مرئی کی اُس زاویہ میں منطبع ہو کر محسوس نہ ہو بلکہ اصل شے محسوس ہو جس پر شعاع بصری واقع ہوتی ہے تو قرب و بعد کے وقت مرئی چھوٹی اور بڑی ہونے کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ قاعدہ مخروط کا جو اصل شے پر واقع ہے دونوں حالتوں میں ایک ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مدار اس دلیل کا اس پر ہے کہ شبح زاویہ میں منطبع ہوتی ہے یہ بات مصرح ہے کہ زاویہ خواہ مسطحہ ہو یا مجسمہ اُس ہیئت کا نام ہے جو عارض ہوتی ہے سطح منحدب کو دو خطوں کے ملتقی کے پاس یا جسم منحدب کو ایک نقطہ کے پاس۔ غرض زاویہ گو منفرجہ ہو سطح اور جسم نہیں ہو سکتا اس لحاظ سے

فی نفسہ وہ نہ حادہ ہے نہ مستقیمہ نہ منفرجہ بلکہ ایک نقطہ غیر متجزی ہے ہاں خطوط
متلاقیہ کے اوضاع سے یہ اقسام و اوضاع پیدا ہوتے ہیں مگر اس سے یہ لازم
نہیں آتا کہ نقطہ کے اجزا کم و زائد ہوں الحاصل زاویہ میں وہ گنجایش نہیں جس میں
شبح منطبع ہو اور اگر نفس زاویہ میں انفراج تسلیم کر لیا جاوے تو یہ امر قابل تسلیم نہیں
کہ ہر قسم کی گنجایش اس میں ہو یعنی جہاں مچھر کی شبح گنجایش کرے ہاتی کی شبح بھی گنجایش
کر سکے۔ اگر کہا جاے کہ دونوں کی شبح مقدار میں برابر ہوگی۔ تو یہ غیر مسلم ہے بلکہ
ظاہر ہے کہ صغر و کبر خارجی بتلانے والی شبحوں میں اسی قدر تفاوت چاہیئے جو
دونوں کے اصل میں ہے پھر اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے تو یہ بات کس قدر بداہت
اور وجدان کے خلاف ہے اور کتنی بڑی خرابی ہے کہ اس سے حس کا امان
اٹھ جاتا ہے یعنی حس کی غلطی سمجھی جائیگی کہ جزم تو یہ ہے کہ ہم اصل کو دیکھ رہے ہیں
اور واقع میں وہ نہیں۔ اور شبح محسوس ہو تو چاہیئے کہ حروف الٹے پڑھے جائیں
جیسے آئینہ میں پڑھے جاتے ہیں۔

شارح مقاصد رح نے ان اعتراضات کا جواب دیا ہے کہ جب
رویت کسی شے کی اس کی شبح کے انطباع سے ہوتی ہے تو مرئی وہی ہوئی جسکی
صورت منطبع ہے شارح تجرید نے لکھا ہے کہ اسمیں کلام نہیں کہ ہر حاسہ میں صورت
محسوس منطبع ہوتی ہے جیسے مسموع کی صورت سامعہ میں اور دوسرے بھی
علیٰ ہذا القیاس مگر وجہ اس کی پوچھنا چاہیئے کہ مبصرات کی انطباع کی تخصیص کیوں کیجاتی
ہے اگر اس عمومی انطباع کے سوا اور کوئی بات ہے تو دلیل اس کی مساعدت
نہیں کرتی۔

اس مقام میں شارح تجرید رح کا قول البتہ قول فیصل ہو سکتا ہے اسلئے کہ جبتک
حس میں محسوس کا وجود نہ ہو اُس کا ادراک احساسی ممکن نہیں کیونکہ شرط ادراک ہے
کہ مدرک کا وجود مدرک کے پاس ہو چنانچہ شارح مقاصد نے بحث علم میں لکھا ہے
کہ ادراک بصیرت مثل ادراک باصرہ ہے جیسے ادراک کے کوئی معنی نہیں سوائے
اس کے کہ صورت مبصر کی یعنی مثال مطابق اس کی باصرہ میں منطبع ہوتی ہے۔
اسی طرح عقل میں صورتیں یعنی حقائق وماہیات منطبع ہوتی ہیں جیسے آئینہ میں صورت
اور علم اسی کا نام ہے کہ عقل معقولات کی صورت کو اپنے میں لے اور وہ صورتیں
اُس میں منطبع اور حاصل ہوں۔

اب دیکھئے کہ سوائے بصارت کے جملہ حواس میں نفس محسوس کا وجود
حاسہ میں ہوتا ہے چنانچہ نفس آواز کان اور نفس بو ناک میں اور نفس ملموس لامسہ میں اور
نفس مذوق ذائقہ میں اس طور سے موجود ہوتے ہیں کہ حاسہ اُن کیساتھ ملابس ہو جائے
کسی کی شبح آنے کی ضرورت نہیں بخلاف بصارت کے کہ مذہب انطباع پر اُسکے
پاس نفس مرئی کا وجود نہیں ہو سکتا اس لئے کہ غایۃ قرب مانع ابصار ہے بلکہ اُس کی
شبح کا وجود ہوتا ہے شارح مقاصد رح جو کہتے ہیں کہ گو حاسہ بصر ملابس مرئی نہیں مگر انطباع
شبح کی وجہ سے مرئی شئے خارجی ہے اگر اسکو تسلیم بھی کریں تو اتنا کہنا ضرور ہوگا کہ اصل
محسوس دوسرے حواس میں مدرک بالذات ہے اور حاسہ بصر میں مدرک بالعرض
جس طرح ادراک عقلی میں معلوم خارجی ہوتا ہے۔ کیونکہ مدرک بالذات جس کے ساتھ
حاسہ بصر ملابس ہے شبح ہے جو ادراک حسی کے لئے واسطہ فی العروض ہے
نہ واسطہ فی الثبوت اس واسطے کہ حاسہ درآکہ اُس کے ساتھ ملابس نہیں اور یہ مسلم ہے

کہ واسطہ فی العروض ہیں ذوالواسطہ مجازاً متصف ہوتا ہے اس صورت میں گو مرئی متصف بادراک حسی ہوئی جس طرح شارح مقاصد کہتے ہیں مگر مجازاً نہ حقیقۃً۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ براہین عقلیہ میں مجازات قابل اعتبار نہیں الحاصل مذہب انطباع پر مرئی کو محسوس کہہ نہیں سکتے بلکہ اس کی شبح محسوس ہے جس پر اقسام کے اعتراضات وارد ہوتے ہیں شارح تجرید رح نے لکھا ہے کہ متاخرین نے مذہب قدما کو سمجھا نہیں مقصود اُن کا یہ ہے کہ صورت مرئی جب آنکھ میں مرتسم ہوتی ہے اور حاسہ اس سے متاثر ہوتا ہے تو نفس متنبہ ہو کر شے خارجی کا احساس کرتا ہے۔ صورت منطبعہ اس احساس کے لئے فی الحقیقۃ آلہ ہے خود مبصر نہیں۔ اگرچہ اس تقریر سے بھی اکثر اعتراضات اُٹھ جاتے ہیں مگر نفس ناطقہ کا مدرک جزئیات ہونا ثابت ہوگا جس کا رد بہت شد و مد سے کیا جاتا ہے اِس لئے کہ گو شبح آلہ ہو مگر اس تقریر پر محسوس نفس وہی مادی شے ہوئی جو خارج میں موجود ہے ورنہ لازم آئیگا کہ وہ شے باوجود محسوس ہونے کے مدرک نہیں۔ اور اگر محسوس بالعرض مراد ہے تو فی الحقیقۃ وہ محسوس ہی نہیں ہوئی جسکا حال ابھی معلوم ہوا غرض جس طرح مذہب خروج شعاع باطل ہے اسیطرح مذہب انطباع بھی باطل ہے چنانچہ امام رازی رح کی تقریر سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے جو محصل میں لکھا ہے۔

اختلفوا فی الابصار منہم من قال انہ بخروج الشعاع عن العین وہو باطل والا لوجب تشوش الابصار عند ہبوب الریاح ولا متنع ان یری نصف السماء لامتناع ان یخرج من حدقتنا ما یتصل بکل ہذہ الاشیاء او یوثر فی جمیع الاجسام المتصلۃ فی حدقتنا۔

(۱) ومنہم من قال بالانطباع وہو باطل والا لما ادرکنا العظیم لامتناع انطباع العظیم

فی الصغیر ولما راینا القریب علی قربه والبعید علی بعده فهذان الوجهان انما یلزمان من قال المرئی هذه المنطبعة فقط۔ واما من جعل انطباع الصورة الصغیرة فی الحدقة شرطاً لادراک المرئی الکبیر فی الخارج لا یرد علیه ذلک۔

اگر ادراک کبیر خارجی کے لئے انطباع صورت صغیرہ شرط ٹھہرایا جائے تو بھی اُس میں اس کلام کو گنجایش ہے کہ کس قسم کی مقداری مناسبت صورت منطبعہ اور مدرک خارجی میں ہوگی اُس کے بیان کی ضرورت ہے اور وہ محال ہے جیسا کہ تقریر سابق سے معلوم ہوا۔

اور **محقق طوسیؒ** نے جو محصل کے رد کا بیڑا اٹھا کر تلخیص محصل لکھا ہے اُس کی عبارت بھی تتمیماً للفائدہ لکھی جاتی ہے۔

(۱) اقول القائلون بالشعاع وهم الحکماء المتقدمون لا یقولون بخروجه عن العین الا بالمجاز کما یقال الضوء مخرج من الشمس وابطاله بوجوب تشوشه عند هبوب الریاح لیس بوارد ولان شعاع الشمس والقمر والنیرات لا یتشوش به وایضاً قالوا لو کان الشعاع جسماً لزم تداخل الاجسام ولو کان عرضاً لزم انتقال الاعراض وایضاً قالوا ان الشعاع من العین کیف یصل الی السماء دفعة فان الحرکة محتاجة الی الزمان وغیر ذلک وکل ذلک لازم علی سائر الاشعة وکل ما یقولون فی جوابه هناک هو الجواب ههنا وامتناع رؤیة نصف السماء بشعاع الحدقة دعوی مجردة ولو قال بدل الامتناع الاستبعاد لکان اصوب واذا جاز نور سراج صغیر ان یضیئ هوا بیت کبیر وجدرانه ولم یستبعد ذلک فذلک ایضاً لیس بمستبعد واستدلوا علی کون الابصار بالشعاع باشتراطه بکون المبصر فی ضوء ولولا ان شعاع البصر والضوء من جنس واحد لما کان لبعضه معینا فی افادة البعض وایضاً کما یقع لشعاع الاجرام النیرة

الانعکاس والانعطاف ونفوذ فیما یحاذیہا من الاجسام الشفافۃ یقع شعاع العین مثلہ بعینہ

کما تبین فی کتاب المناظر والمرایا وبالجملۃ الکلام فی ہذا الموضع طویل والاشتغال بہ غیر مناسب

لہذا الموضع فلیطلب من الصناعۃ المخصوصۃ بہ۔

(۲) اقول انما قال بالانطباع ارسطاطالیس واصحابہ وبینوا السبب فی رؤیۃ العظیم

من بعید صغیرا او الطالہ بامتناع انطباع العظیم فی الصغیر غیر صحیح لانہم لایشترطون فیہ

انطباع العظیم نفسہ او مقدارہ بل قالوا بانطباع شبح منہ ولعل مقدار الشبح علی صغر محلہ

یقتضی ادراک ذی الشبح علی عظمہ وذلک کما ینطبع فی المرآۃ نصف السماء والاجرام التی فیہ

والمارؤیۃ القریب علی قربہ والبعید علی بعدہ یعنی الابعاد فلعل المنطبع فی العین یکون علی ہیئۃ

یفید ادراک الابعاد ونحن لما تعذر علینا ان نعبر عنہ استبعدناہ مع انا نری النقاشین

ینقشون صور الاجسام علی السطوح علی وجہ یدرک الناظر فیہا اعماق تلک الاجسام وابعاد

ما بینہما۔

نقل بعل سے ظاہر ہے کہ یقینی طور پر کوئی دلیل نہیں بن سکتی صرف احتمال ہی احتمال ہیں۔ چونکہ رد و قدح سابق سے ہر ایک دلیل کا حال معلوم ہو گیا اس لئے یہاں بحث کی ضرورت نہیں سمجھی گئی اور یہ تو ظاہر ہے کہ دونوں مذہب جن کے دلائل کے اثبات پر زور دیا گیا ہے صحیح نہیں ہو سکتے اس سے بھی ظاہر ہے کہ واقعی اور حق بات کوئی یقینی طور پر ثابت نہیں ہو سکی جس سے لازم آگیا کہ صرف اپنی اپنی تخمینیں قائم کرتے ہیں۔ اگر بصارت کوئی چیز موجود ہوتی اور جس طرح مجھے اندھا کہتے ہیں وہ خود اندھے نہ ہوتے تو سب بالاتفاق ایک ہی بات کہتے۔

اب رہا مذہب حکمائے حکمت جدیدہ کا وہ بھی کئی طرح سے مخدوش ہے

اُن کا مذہب یہ ہے کہ آنکھ میں تین پردے ہیں۔ صلبیہ۔ مشیمیہ۔ شبکیہ۔ اور تین رطوبتیں ہیں۔ زجاجیہ۔ جلیدیہ۔ بیضیہ۔ جو چیز دیکھی جاتی ہے اُس سے شعاعیں روشنی کے نکل کے قرنیہ پر گرتی ہیں جو صلبیہ کے سامنے کا جز شفاف ہے اور وہاں سے رطوبات ثلثہ میں ایک نقطہ پر وہ جمع ہو کے منعطف ہوتی ہیں اور شبکیہ پر جمع ہوتی ہے جن سے ایک الٹی سرنگوں شکل مرئی کی بنتی ہے پھر وہ بواسطہ عروق ناظرہ کے دماغ کو پہنچتی ہے اور شبکیہ بھی عروق ناظرہ کے ساتھ دماغ کو پہنچتا ہے اور دماغ اُس الٹی تصویر پر مطلع ہوتا ہے۔ اور صرف تصور مرئی کا اُس سے ہو جاتا ہے اصل مرئی کبھی نظر نہیں آتی۔ تصویر الٹی مرتسم ہونا تجربہ سے ثابت ہے کہ اگر کسی تاریک مکان میں باریک سوراخ میں سے روشنی کسی چیز پر سے منعکس ہو تو اُس چیز کی شبیہ دیوار پر الٹی بنے گی اس تقریر میں دو دعوے ہیں۔ ایک شبکیہ پر تصویر کا مرتسم ہونا۔ دوسرا وہی تصویر کا محسوس ہونا بغیر اسکے کہ خارج والی چیز محسوس ہو امر اول قابل تسلیم ہو سکتا ہے کیونکہ جب رطوبات وہاں موجود ہیں اور پردہ بھی ہے تو شعاعوں کا منعکس ہونا کچھ بعید نہیں مگر اُس سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ مدار رویت بلکہ اصل مرئی وہی ہے غایۃ الامر یہ ہے کہ مثال اُس کی ایسی ہوگی کہ جیسے عینک پر مقابل کی چیز کا عکس پڑ جاتا ہے۔ حالانکہ اُس عکس کو رویت میں کوئی دخل نہیں کیونکہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ عینک صرف پردۂ شبکیہ پر روشنی ڈالنے کے لیے ہے

غرض دوسرے دعوے کا اثبات مدعی کے ذمہ ہے اگر کہا جائے کہ روشنی لینا بواسطۂ عینک کے اسی غرض سے ہے کہ وہاں کی تصویر محسوس ہو تو اُس کا جواب یہ ہے کہ یہ غرض ہنوز مسلم نہیں بلکہ ریاضیین اُسکا یہ جواب دینگے

کہ عینک سے مقصود یہ ہے کہ روشنی کے لئے زاویہ بقدر ضرورت پیدا کیا جائے
اسلئے کہ ثقبہ کی فراخی و تنگی کی وجہ سے جو زاویہ شعاع مخروطی بصر کا راس یعنی مرکز بصر
کے پاس پیدا ہوتا ہے وہ مقصود کو پورا کر نہیں سکتا اسلئے اوسکا جبر نقصان عینک سے
کیا جاتا ہے۔ عینک سے نفع ہونا اس بات پر ہرگز دلیل نہیں ہو سکتا کہ شبکیہ پر
روشنی پڑنے سے تصویر محسوس ہوتی ہے بلکہ ہر عاقل جانتا ہے کہ عینک سے
وہ چیز محسوس ہوتی ہے جو خارج میں ہے اور اُسکا محسوس ہونا بغیر اسکے نہیں ہو سکتا
کہ نور بصر جس قدر چاہیے اُس پر پڑے اور اُس نور کا مبصر خارجی پر بقدر ضرورت واقع
ہونا بغیر واسطہ عینک کے ممکن نہیں اسلئے کہ ثقبہ چشم میں صلاحیت نہ رہی۔

اس تقریر سے مذاہب حکما کا فرق بھی معلوم ہو گیا کہ ریاضیین اسبات کو
ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ نفس ناطقہ خارجی شے کو بعینہ دیکھتا ہے اور طبعیین سابق
کہتے ہیں کہ اُس کی صورت کو نفس ناطقہ ادراک کرتا ہے اور اُسپر یہ حکم لگاتا ہے
کہ خارجی شے بعینہ ایسی ہے کہ جسکو میں ادراک کر رہا ہوں جیسے کوئی آئینہ روبرو رکھکر
اُن چیزوں کو دیکھے جو سامنے نہ ہوں اگرچہ اُن اشیا کو وہ نہیں دیکھتا مگر یہ
ضرور سمجھتا ہے کہ وہ چیزیں بعینہ ایسی ہیں جیسی میں دیکھ رہا ہوں۔ اور اہل حکمت جدیدہ
یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جو تصویر محسوس ہو رہی ہے وہ بعینہ ویسی نہیں جو خارج
میں ہے بلکہ سرنگوں اور الٹی ہے اور یہ دیکھنا دماغ یعنی اُس نرم گوشت کا نام ہے
جسکو بھیجا کہتے ہیں یعنی بھیجا الٹی صورت دیکھ رہا ہے اور اُسکو سیدھی سمجھ رہا ہے
میری رائے میں یہ امر بھی چنداں دور نہیں اسلئے کہ نرم گوشت اگر ایسا خلاف
واقع ادراک کرے تو کوئی الزام کی بات نہیں البتہ نفس ناطقہ اگر ایسی حماقت میں

مبتلا ہو کر اُس کا [illegible] مبتلا رہیگا - اور اگر اس حکمت میں یہی مسلم ہو گیا ہے کہ وہی
نرم گوشت عقلمند ہے تو پھر وہی اعتراض اُس کی عقلمندی پر ضرور رہوگا اور یہ
دلیل جو پیش کی جاتی ہے کہ دوربین کمپاس میں جھنڈی الٹی نظر آتی ہے مگر مشق
پڑجانے پر کبھی اُس کا خیال بھی نہیں آتا - سو یہ دلیل مفید مدعا نہیں اسلئے کہ مشق سے
صرف یہی ہوتا ہے کہ جو کام کیا جاتا ہے آسانی سے ہوتا ہے اسوجہ سے وہاں
فقط جھنڈی سے متعلق کام کے طرف توجہ ہوتی ہے خواہ وہ الٹی نظر آوے
یا سیدھی - مگر یہ کبھی نہ ہوگا کہ خیال کرنے کے بعد بھی اُسکو سیدھی سمجھے بخلاف تصویر
شکبیہ کے کہ ہزار خیال کیجئے کبھی اُسکے الٹی ہونے کا تصور بھی نہیں آتا بلکہ وہ
صرف قیاس سے ثابت کیا جارہا ہے کہ جیسے کمرے میں صورت جاتی ہے
یہ بھی ویسی ہی ہوگی معلوم نہیں ان لوگوں نے اتنا بڑا الزام مخالفت بداہتہ کا اپنے
ذمہ کیوں لیا اگر یہ کہدیتے کہ وہ تصویر کسی دوسرے پردہ پر اور اگر وہ پردہ تشریح
میں ثابت نہیں تو دماغ کی جھلی یا اور کوئی جزو پر جاکر منعکس ہو کر سیدھی ہو جاتی ہے
تو کون پوچھتا اور اندر کے حال کی خبر ہی کیا ہوتی جن لوگوں نے سیدھی کو اُلٹی
سمجھنے میں تامل کیا اُنکو جواب دینے کا موقع تو ہاتھ آجاتا غرض اُس الٹی تصویر کا
محسوس ہونا اور خارجی چیز کا محسوس نہ ہونا نہ محسوس ہے نہ دلیل سے ثابت
بلکہ صرف تخمین اور اٹکل سے ثابت کیا جاتا ہے - اس مسئلہ میں ارباب بصیرت
اگر ادنیٰ تامل کریں تو معلوم ہو سکتا ہے کہ جو دعویٰ کیا جاتا ہے کہ حکمت جدیدہ
میں جب تک کوئی چیز مشاہدہ اور تجربہ سے ثابت نہیں ہوتی نہیں مانی جاتی -
اس مقام میں وہ نقل کسی قدر صادق آتی ہے کہ ایک اونٹ کے گلے میں

لکڑی پھنس گئی جس سے اُس کا دم گھٹنے لگا ایک طبیب وہاں موجود تھے انہوں
نے پتھر لیکر ایسا مارا کہ لکڑی پھوٹ گئی اور اونٹ اچھا ہو گیا یہ واقعہ طبیب کا نوکر
بھی دیکھ رہا تھا اتفاقاً اُس نے ایک شخص کو مرض خناق میں مبتلا پایا اُسکے گلے کا
پھولنا اور بیتابی نے اونٹ کا واقعہ پیش نظر کر دیا تو کر صاحب نے بکمال استقلال
وہی نسخہ عمل میں لایا جو ایک بار تجربہ میں آگیا تھا یعنی پتھر اس زور سے اُس کے
گلے پر مارا کہ لکڑی پھوٹ جائے منشا غلطی کا یہی تھا کہ لکڑی کو حلق میں پھنستی ہوئی
دیکھ لیا تھا اور مدار گلے کے پھولنے کا اُسی کو سمجھا جیسے یہاں باریک سوراخ سے
عکس کمرے میں جاتے ہوئے دیکھا اور مدار رویت اور محسوس ہونیکا اُسی پر سمجھا
اگر اسی تخمین کا نام مشاہدہ ہے تو ایسے مشاہدہ سے وہی پرانی فلکبھلی جس کو
عام عقل تو بھی اکثر قبول کرتی ہے۔ اور عجب یہ ہے کہ اس خیال کے لوگ
اوروں سے تو بات بات میں دلیل اور مشاہدہ طلب کرتے ہیں اور اپنے
خیالوں پر انکو کچھ ایسا حسن ظن ہے کہ اگر سارا عالم ایک طرف ہو اور خود اُن کا
وجدان و مشاہدہ خلاف گواہی دے تو بھی اُنہیں کی تقلید کرینگے اور سب کی
بلکہ خود اپنے وجدان و مشاہدہ کی تکذیب کرینگے۔

چنانچہ یہ بات اس سے ظاہر ہے کہ ڈیوری رنٹ چالس حکیم لندنی نے
جب اپنے شاگرد کے روبرو تقریر کی کہ شبکیہ پر الٹی تصویر منقش ہوتی ہے مگر بچے
اُسکو ہاتھ لگاتے ہیں اور معلوم کرتے ہیں کہ یہ کرسی یا میز مثلاً سیدھی ہے اور اس
امر کی بہت دن تک عادت کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن الٹی تصویروں سے
سیدھے جسم کا تصور ہوتا ہے۔ شاگرد نے پوچھا کہ یہ حال اُس شکل کا ہوگا جسکو

ہم ہمیشہ دیکھتے ہیں میں پہلے کبھی جہاز نہیں دیکھا تھا پہلے بار جب دیکھا تو بھی وہ سیدھا نظر آیا۔ استاد نے جواب دیا کہ سبب اس کا یہ ہے کہ تم نے پہلے زمین کو اور پانی کو دیکھا تھا اور کثرت امتحان سے تم کو ثابت ہوا ہے کہ زمین اور پانی سب کے نیچے ہے اور تمہاری آنکھ میں اُسکی تصویر الٹی ہے اور جبکہ جہاز کا پیندا پانی سے لگا ہوا ہے تو جیسا پیندا پانی کے اوپر ہے ویسا ہی تمام جہاز بھی اُسکے اوپر نظر آئے گا انتہی۔ شاگرد نے یہ سنکر کچھ جواب نہ دیا اگرچہ سکوت سے یہ بھی خیال ہو سکتا ہے کہ اُسکو قابل جواب نہ سمجھا مگر قرائن سے ظن غالب ہے کہ حسن ظن سے وہ تقریر مان لیگئی۔ اہل دانش سمجھ سکتے ہیں کہ اول تو الٹے کو سیدھا سمجھنے کی مشق ہی کون کرتا ہے اگر کیا بھی تو کیا حس کا بدل جانا ممکن ہے اگر کوئی شخص ہاتھی کو بکری سمجھنے کی مشق کرے تو کیا ممکن ہے کہ اُسکو وہ بکری دکھنے لگے اور اگر بالفرض دکھائی بھی دے تو لوگوں کے کہنے اور غور کرنے کے بعد بھی کیا ہاتھی اُس کو نظر نہ آئیگا میری دانست میں کوئی عاقل اسکا قائل نہ ہوگا۔ ہاں یہ بات اور ہے کہ کہدیا جاسے کہ بچہ سیدھا دیکھنے کی مشق بیشک کرتا ہے اور اگر کوئی مشق کرے تو ہاتھی کو بکری ضرور سمجھے گا۔ مگر اہل انصاف اس تقریر کو مکابرہ اور دعوے بلا دلیل کہیں گے۔

تصویر شبکیہ پر یہ اعتراض بھی ظاہر ہے کہ اُس پردہ کا مقدار بہت کم ہے بڑی بڑی چیزیں جو محسوس ہوتی ہیں اُس میں اُن کی تصویر کیونکر آسکیگی حکیم لندنی مذکور نے اُس کا جواب دیا کہ بہت بڑی چیز کی تصویر کم مقام میں کھنچ سکتی ہے چنانچہ اسیلی صاحب نے شہر ہمسٹنڈ کی تصویر ایک روپیہ برابر وسعت میں کھینچی ہے اس جواب کو سوال سے کوئی تعلق نہیں اسلیے کہ تصویر کھنچنا اور چیز ہے اور نظر آنا اور چیز ہے

اُس میں کسی کو کلام نہیں کہ بڑی بڑی چیزوں کا عکس آئینہ میں نمودار ہوتا ہے مگر نظر اُسیقدر آتا ہے کہ جس قدر اُس میں ہے علیٰ ہذا القیاس شبکیہ پر تصویر ایک بڑے شہر کی بھی کھنچ سکتی ہے اور چیونٹی کی بھی گرجہاں بہت بڑے شہر کی تصویر چیونٹی برابر یا اُس سے کچھ زیادہ جگہ میں کھنچے تو چیونٹی کی تصویر کا کیا مقدار ہوگا۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ جو تصویر وہاں کھنچی ہے وہی محسوس ہے کیونکہ اُسکو بڑہانے والی کوئی چیز ثابت نہیں کی گئی اسلئے کہ رطوبات انعکاس کے لئے ہیں اور شبکیہ ارتسام کے لئے اور ابھی معلوم ہوا کہ نفس صورت مرتسمہ دماغ تک پہنچتی ہے اور دماغ اُس کو ادراک کرتا ہے تو یہ امر یہاں غور طلب ہے کہ دماغ اُسکو اُسی مقدار پر دیکھتا ہے جیسی مرتسم ہے یا بڑی ہوئی۔ صورت اولیٰ میں چیونٹی کی تصویر میں ہرگز نظر آنکی صلاحیت نہیں اور اگر بڑی دیکھتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا خود دماغ کا ادراک اسی قسم کا ہے کہ ہر چیز کئے گئے ڈہاں دکہائی دیتی ہے۔ یا سوائے دماغ کے مقدار بڑہانے کا کوئی آلہ وہاں ہے۔ بہرحال اسکا بیان ضرور ہے تا معلوم ہو کہ خلاف واقع خود دماغ دیکھ رہا ہے یا اور کوئی چیز اُسکو اس غلطی میں ڈال رہی ہے کیونکہ جب تصویر ہی دیکھنا ٹھہرا تو مبصر واقعی اب وہی ہوئی گو اصل اسکا خارجی شے ہو پھر مبصر کو زائد و کم دیکھنا بھی غلطی ہے۔

اِس مقام میں ایک شبہ یہ بھی ہوتا ہے کہ پردہ شبکیہ بھی آخر رنگدار چیز ہے یعنی اس میں بھی صلاحیت نظر آنے کی ہے پھر کیا وجہ کہ جو صورت اُسپر مرتسم ہے وہ تو نظر آتی ہے اور وہ پردہ نظر نہیں آتا شاید اس کا جواب یہ دیا جائیگا کہ جب تک آدمی آئینہ میں صورت دیکھتا ہے آئینہ نظر نہیں آتا۔ مگر یہ جواب مخدوش

ہے اسلیئے کہ یہ اُس آئینہ میں ہوتا ہے جو نہایت شفاف ہو اور جو آئینہ غیر شفاف ہو
اُس میں صورت دیکھنے کے وقت آئینہ بھی نظر آتا ہے اسی طرح چاہیئے کہ شبکیہ
بھی نظر آئے اس لئے کہ حکیم لندنی مذکور نے تصریح کی ہے کہ شبکیہ غیر شفاف ہے
اگرچہ اس امر کی تصریح حکمت جدیدہ میں دیکھی نہیں گئی کہ آسمان جو محسوس ہے
اُسکی حقیقت کیا ہے۔ مگر غالباً اُس کی حقیقت یہ بتلائی جاتی ہوگی کہ وہ پردہ شبکیہ ہے
جو بشکل آسمان محسوس ہوتا ہے اس لئے کہ اس حکمت جدیدہ میں آسمان تو خارج ہی کر دئے
گئے پھر اگر کوئی چیز اُسکے قائم مقام نہ ہو تو محسوس کا انکار لازم آئیگا کیونکہ ہر شخص جب آنکھیں
کھولتا ہے تو بشرط عدم حائل اُسکو ایک رنگدار وسیع چیز نظر آتی ہے جسکو وہ آسمان
سمجھتا ہے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ جب روشنی شبکیہ پر پڑی ہے اور آنکھ
کے سامنے کوئی چیز نہیں ہوتی تو دماغ صرف شبکیہ کو دیکھتا ہے اور چونکہ ہر چیز اُسکے
کئے گنے وہاں دکھائی دیتی ہے اسلئے وہ نہایت وسیع نظر آتا ہے غرض یہ کہ اگر آسمان
کی یہ حقیقت بتلائی جاوے تو حکمت جدیدہ کے اصول سے مستبعد نہیں اور اسپر
یہ شہرت قرینہ بھی ہے کہ یہ جو آسمان کہا جاتا ہے منتہاے بصر ہے مگر اس صورت میں
دماغ مختل سمجھا جائیگا۔ کیونکہ اتنی متصل چیز کو اس قدر دور دیکھنا بڑی غلطی ہے۔

یہاں ایک اور بھی شبہ ہوتا ہے کہ شبکیہ میں تو صرف تصویر مرتسم ہوتی
ہے اور وہی محسوس ہے تو فاصلہ محسوسات میں کس طرح معلوم ہوتا ہے کیونکہ فاصلہ
اُس فضا اور خلا کا نام ہے جو دو چیزوں کے بیچ میں ہوتا ہے اور اُس کی
تصویر کھنچ نہیں سکتی حالانکہ جو چیز محسوس ہوتی ہے اُسکا فاصلہ صاف معلوم ہوتا ہے

اس مذہب پر ایک شبہ یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ ہر ایک آنکھ میں

ایک پردہ شبکیہ ہے جسپر تصویر مرتسم ہوتی ہے تو چاہیے کہ ایک چیز کی دو صورتیں نظر آئیں اس لئے کہ یہ ثابت نہیں کہ وہ دونوں صورتیں کسی ایک مقام میں جا کر ایک ہوجاتی ہوں
اس کا جواب اُن لوگوں نے یہ دیا ہے کہ اگرچہ ہر شئے کی شبیہ علٰحدہ علٰحدہ دونوں آنکھوں میں بنتی ہیں مگر وہ ایسی ٹھیک اور مطابق ایک دوسرے کے بنتے ہیں کہ رگ باصرہ پر ایک شبیہ ذہن نشیں ہوتی ہے گو ظاہرا دو شبیہ کا ایک نظر آنا غیر ممکن معلوم ہوتا ہے مگر تجربہ روزمرہ اسکو ثابت کرتا ہے ادنیٰ تامل سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ دو چیزیں کتنی ہی مطابق ایک دوسرے کے ہوں مگر جب تک چیز دونوں کا علٰحدہ علٰحدہ ہو تو دونوں کا ایک محسوس ہونا ممکن نہیں۔
دو عکسی تصویریں ہر طرح سے مشابہ ہوتی ہیں مگر ایک کبھی نظر نہیں آتیں اگر شبیہ ہونیکی وجہ سے دو چیزیں ایک نظر آویں تو چاہیے کہ وہ دو عکسی تصویریں بھی ایک نظر آویں کیونکہ یہ دونوں تصویریں اگرچہ ہر ایک شبکیہ پر مرتسم ہونیکی وجہ سے دماغ میں چار ہمشکل صورتیں بنیں گی مگر چونکہ متعدد چیزیں ہمشکل ہونیکی وجہ سے ایک نظر آتی ہیں تو یہ سب ہمشکل بھی ایک نظر آنا چاہیئے حالانکہ وہ خلاف مشاہدہ ہے۔
حاصل یہ کہ تجربہ سے اس قدر ثابت ہے کہ یہ خارجی چیز ایک ہی نظر آتی ہے اور عقل سے یہ ثابت ہے کہ اگر شبکیہ والی تصویریں محسوس ہوں تو چاہیے کہ دو نظر آویں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا اور دو نظر آنا بداہتہ باطل ہے اس لئے شبکیہ والی صورتیں نظر آنا باطل ہے۔ اس قیاس استثنائی کے مقدم و تالی کے صحت میں کوئی کلام نہیں اسلئے نتیجہ صحیح ہے۔ اِس مقام میں یہ جو کہا جاتا ہے کہ جس کسی کے باہم دونوں آنکھوں کی بینائی میں کچھ فرق آجاتا ہے تو اسکو دو شبیہ

کم وبیش نظر آنے لگتے ہیں یعنی احول کے دو دیکھنے کی وجہ یہ ہے کہ بینائی میں اُسکے
فرق آجاتا ہی تو اُس کا مطلب معلوم نہیں کیا لیا گیا اگر پردہ شبکیہ میں کوئی فرق آجاتا ہے
جس سے صلاحیت تصویر کھینچنے کی نہیں رہتی تو چاہیئے کہ کچھ نظر نہ آے اور
اگر وہ اونچا نیچا ہو گیا ہے تو وہ دونوں ہمشکل نہ ہوں - اور اگر مردمک چشم سے روشنی
برابر جا نہیں سکتی تو چاہیئے کہ عینک سے کام لیا جاے حالانکہ احول کی اصلاح عینک کے
ذریعہ سے نہیں ہو سکتی اس سے ظاہر ہے کہ بینائی میں فرق آنے سے آدمی احول
نہیں ہوتا - بلکہ اندہا ہی ہو جائیگا یا دونوں تصویروںکو ایک دیکھیگا خواہ بنفسہ یا بذریعہ آلہ کے

ایک آنکھ کے ڈہیلے کو اگر نیچے سے دبائے جس سے وہ اپنے
مقام سے اونچا ہو جاے تو ایک چیز کی دو صورتیں نظر آتی ہیں اور دونوں ہمشکل
اگر ایک نظر آنے کا مدار صرف ہمشکل ہونے پر ہوتا تو اس صورتمیں وہ دونوں بھی ایک
نظر آتیں اس سے ظاہر ہے کہ دونوں کے ہمشکل ہونے سے ایک شبیہ
ذہن نشیں ہونا خلاف واقع ہے اُسکی کوئی دوسری وجہ ہوگی اگر کسی چیز کو مثلاً انگوٹھی
کو ایک یا دو ہاتھ کے فاصلہ پر رکھکر اُسی کو دیکھیں تو ایک نظر آتی ہے اسی حالت میں
یعنی نگاہ انگوٹھی پر جمی رہے اگر دونوں آنکھوں کے بیچ میں کسی چیز کو مثلاً انگلی کو رکہیں
تو دو انگلیاں نظر آئینگی - پھر اگر انگلی کو انگوٹھی کے طرف لیجائیں تو وہ دو انگلیاں
نزدیک ہوتی دکھائی دینگی یہانتک کہ جب انگوٹھی کے پاس پہونچے گی تو وہ دو انگلیاں
جو محسوس تھیں ایک ہو جائینگی اس سے ظاہر ہے کہ دونوں شبکیہ والی صورتوں کا
ایک شبیہ ذہن نشیں ہونا ہمشکل ہونے کی وجہ سے نہیں ورنہ ہمشکل ہونا دونوںکا
اُسوقت بھی تھا جب یہ انگلی آنکھ کے قریب تھی انگوٹھی کے پاس پہنچنے کے وقت

ہشکل ہوجانا اور قبل اُسکے ہشکل نہونا صحیح بلا مرجح ہے کیونکہ اُس انگلی کی صورتیں دونوں شکلیہ پر ابتدا سے انتہا تک مرتسم ہیں بہرحال حکمت جدیدہ میں مسئلہ رویت کی جو تحقیق کی گئی ہے اُسکو عقل سلیم ہرگز قبول نہیں کرسکتی۔ اس مذہب پر رویت کا وجود ممکن نہ ہوا کیونکہ انطباع ممکن نہیں اور اسکا کیا مطلب کہ حکیموں کے تین مذہب ہیں۔ دیکھتے تو آپ ہو کیا آپ کو نہیں معلوم ہوتا کہ کوئی چیز آپ سے نکلتی ہے یا داخل ہوتی ہے مجھ سے تو جو چیز نکلتی۔ یا داخل ہوتی ہے فوراً معلوم کرلیتا ہوں رہا علم حضوری تو وہ البتہ صحیح ہے اسلیئے کہ حواس اربعہ کے روبرو حاضر ہونا نفس کے روبرو حاضر ہونا ہے۔ اور یہ ادراک میرے نفس کو حاصل ہے مگر یہ نہیں کہ پانچواں حس بھی کوئی ہو۔

نابینا۔ دو آنکھیں کس لئے ہیں اگر دونوں سے نظر آتا ہے تو ایک چیز دو نظر آنا چاہیئے۔

بینا۔ جب دونوں آنکھوں سے دو خط شعاعی یا وہمی نکلکر اُس چیز پر ملتے ہیں جسکو دیکھنا منظور ہے اور ملنے کی صورت یہ ہے کہ آنکھوں کو حرکت ہوتی ہے ایسی طور پر کہ وہ دونوں خط مرئی پر باہم مل جائیں۔

نابینا۔ آفتاب جو بجسب تحقیق ڈیوری رنٹ جاس صاحب کے ساڑھے نو کروڑ میل دور ہے اُسکو بھی ایک دیکھتے ہو اور بالش بھر کی چیز کو بھی ایک تو اُن دونوں رویتوں کے وقت آنکھوں کی وضع بقول آپ کے ضرور بدلتی ہوگی جس سے دونوں خط مل جائیں تو اندازہ بتلائیے کہ مثلاً ہر ایک بالشت کے دوریلیں آنکھوں کو کتنی حرکت دیجاتی ہے جس سے دونوں خط مل جائیں۔

بینا۔ یہ سب کام طبیعت کر لیتی ہے ہمیں کچھ خبر نہیں ہوتی۔

نابینا۔ حکما نے تصریح کی ہے کہ طبیعت ایک ایسی شئے ہے کہ نہ وہ زندہ ہے نہ قادر نہ مختار نہ ذی شعور چنانچہ ملل و نحل وغیرہ میں اُسکی تصریح ہے اس قسم کے افعال جنکے لئے اعلیٰ درجہ کی عقل درکار ہے قرین قیاس نہیں جو اس سے صادر ہو سکیں۔

بینا۔ ملل و نحل میں ثامطیوس کا قول نقل کیا ہے کہ ارسطا طالیس نے مقالہ لام میں لکھا ہے کہ طبیعت اگرچہ حیوان نہیں۔ مگر وہ جو کچھ کرتی ہے حکمت اور صواب کے کام کرتی ہے اسلئے کہ اُسکو حق تعالیٰ کے طرف سے الہام ہوتا ہے

نابینا۔ اشخاص حیوان و انسان بے انتہا ہیں اور ہر شخص کی طبیعت علیحدہ ہے ہر طبیعت کو اگر الہام ہو تو لازم آیگا کہ حق تعالیٰ ہر آن میں بے انتہا وجود دیتا ہے کیونکہ الہام بھی آخر ایک وجودی شئے ہے جو بغیر ایجاد خالق کے موجود نہیں ہو سکتی حالانکہ الواحد لا یصدر منہ الا الواحد کے رو سے عقل اول کا پیدا کرنا ہمیشہ کے لئے کافی ہوگا وہ بھی بالاضطرار نہ باختیار اور اگر افعال طبیعیہ میں حق تعالیٰ کے فعل کو دخل ہے تو وہ قادر حکیم ہے سب کچھ کر سکتا ہے اُس میں عقل لگانیکی ہمیں ضرورت نہیں ورنہ اگر صرف بے شعور طبیعت سے ہمیشہ عاقلانہ حرکات و افعال صادر ہوتے ہیں تو یہ امر قابل تسلیم نہیں اور وہ جبتک ثابت نہ ہو آپ کا دعوے ثابت نہ ہوگا۔

مادرزاد بہرے اور شنوا کا مناظرہ

بہرا۔ تم لوگ ایک دوسرے کے روبرو جو بے سبب منہ ہلایا کرتے ہو سو یہ کیا حرکت ہے۔

شنوا۔ ہم لوگ اپنے دل کے مضمون کو بات کے ذریعہ سے دوسرے کو سناتے ہیں جس سے اُسکے دل میں وہ مضمون داخل ہوتا ہے۔

بہرا۔ بات کیا اور سنانا کیسا۔

شنوا۔ بات یہ ہے کہ دل میں جو مضمون آتا ہے وہ دوسرے کے دل میں داخل کرنیکے لئے کبھی زبان کو کبھی حلق کو کبھی ہونٹ کو خاص طور پر حرکت دیتے ہیں۔ جس سے حروف بنتے ہیں اور اندرونی ہوا کو خاص طور پر استعمال کرتے ہیں جس سے آواز نزدیک اور دور پہنچتی ہے۔

بہرا۔ کیا ہوا کو استعمال کرنے کا کوئی پیمانہ اور طریقہ مقرر ہے۔

شنوا۔ اُس کا طریقہ بتلایا نہیں جاتا خود طبیعت وہ کام کر لیتی ہے۔

بہرا۔ فرض کیا کہ طبیعت اپنے طور پر ہوا کو استعمال کرتی ہے گو عقلاً ثابت نہ ہوا مگر یہ بتلائیے کہ ہوا کے استعمال کی کیا ضرورت ہے۔

شنوا۔ حلق کا سوراخ تنگ ہے جب ہوا زور سے اُسمیں سے نکالے جاتی ہے تو آواز پیدا ہوتی ہے کیونکہ اجسام متقادمہ میں سختی سے قرع وقلع ہونیکی وجہ سے ہوا جب منضغط ہوتی ہے تو اُس میں تموج ہوتا ہے پھر وہ تموج بشکل خاص پھیلتا جاتا ہے یہانتک کہ جو ہوا کان کے سوراخ میں ہوتی ہے

اُسکو بھی اپنے شکل پر متشکل کرتا ہے۔ پھر اُس کا صدمہ جب اُس عصب پر پہنچتا ہے
جو کان میں مفروش ہے تو وہاں آواز پیدا ہوتی ہے جیسے نقارہ کے پوست پر
کسی چیز کو کھینچنے سے ہوا کرتی ہے۔

بہرا۔ حقیقت آواز کی اب تک پوری معلوم نہ ہوئی پھر اُسکی مختصر سی تعریف کیجئے

شنوا۔ بعضوں نے کہا ہے کہ آواز اُس تموّج کا ہی نام ہے جو ہوا میں بسبب
قرع وقلع کے پیدا ہوتا ہے۔ اور بعضوں نے اُسی قرع وقلع کا نام رکھا ہے
مگر صاحب مواقف رحمہ کہتے ہیں کہ اُن لوگوں کو اشتباہ ہوا فی الحقیقت تموج آواز کا
سبب قریب ہے اور قرع وقلع سبب بعید اور حق یہ ہے کہ ماہیت اُس کی
بدیہی ہے محتاج تعریف نہیں۔

بہرا۔ یہ عجب طرح کا بدیہی ہے کہ میں بہتیرا فکر کرتا ہوں کچھ سمجھ ہی میں نہیں آتا
جناب اگر آپ کے پاس بدیہی ہے تو آپکو مبارک مجھے اُسکی تعریف بیان کرکے
سمجھائیے۔ اور میں یہ بھی نہیں چاہتا کہ اُسکا تصور بالکنہ حاصل کروں مجھے اسوقت
صرف یہ مقصود ہے کہ بمصداق علم شے بہ از جہل شئے کے اگر اُسکا تصور بالوجہ
بھی ہو جائے تو اُسی پر کفایت کروں کیونکہ مجھے یقین آتا ہی نہیں کہ آواز اور سماعت
بھی کوئی چیز ہے اور صاحب مواقف رحمہ جو کہتے ہیں کہ وہ بدیہی ہے محتاج بیان
نہیں اگر اُسکا مطلب یہ ہے کہ بیان ہو سکتا ہے مگر بداہت کی وجہ سے ضرورت بیان
نہیں تو پھر آپ کیوں بخل کر رہے ہو اب تک کوئی بات ایسی نہ بتلائی گئی جس سے
کچھ بھی حال آواز اور سماعت کا معلوم ہو ماہیت تو در کنار اسباب حدوث جو
بیان کئے جاتے ہیں اُن میں اقسام کے کلام ہیں اور اگر اُس کا یہ مطلب ہے کہ

بدیہی کی ماہیت بیان ہی نہیں ہوسکتی تو یہ عجب بات ہے کہ جسکو ہر شخص جانتا ہے اسکی ماہیت معین نہ ہوسکے اور نظریات کی ماہیات اور حالات بے دھڑک بیان کیے جائیں حالانکہ نہ انکو دیکھا نہ دیکھے ہوؤں سے سنا۔

شنوا - جواب سابق سے معلوم ہوا کہ اسباب مذکورۂ بالا سے ہوا میں ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے جسکا ادراک نہ باصرہ سے ہوسکتا ہے نہ لامسہ سے نہ ذائقہ سے نہ شامہ سے بلکہ اُس کا ادراک سامعہ پر موقوف ہے۔

بہرا - سامعہ کیا چیز ہے۔

شنوا - ایک قوت حاسّہ ہے جس سے آواز کا ادراک ہوتا ہے۔

بہرا - یہ تو دور ہو گیا کہ آواز کا سمجھنا سامعہ پر موقوف ہے اور سامعہ کا سمجھنا آواز پر اس طریقہ سے تو اُن دونوں میں سے ایک بھی عمر بھر سمجھ میں نہ آئیگا۔

شنوا - اس سے زیادہ تم معلوم کر ہی نہیں کرسکتے۔ ہماری بات کو اگر بلا دلیل مان لوگے اور آواز وسماعت کے وجود کا یقین کروگے تو وہ تمہارا علم مطابق واقع کے ہوگا اور جو اپنی سمجھ میں نہ آنے کی وجہ سے نہ مانوگے اور اُسی جہالت پے رہوگے تو عمر بھر جہل مرکب میں گرفتار رہوگے ہمارا کوئی نقصان نہیں۔

بہرا - جناب میں آپکو صادق اور اپنا خیرخواہ سمجھتا ہوں اس مسئلہ میں بہت غور وفکر کی بفضلہ تعالیٰ اب وہ سمجھ میں آگیا۔ بات یہ ہے کہ ہر حیوان کے دل میں کوئی نہ کوئی مضمون ضرور آتا ہے مگر چونکہ اُنکو عقل نہیں وہ اپنا مافی الضمیر دوسرے تک پہنچا نہیں سکتے بخلاف آدمیوں کے کہ حق تعالیٰ نے اُنکو کمال درجہ کی عقل عنایت کی ہے اسلئے اُنہوں نے ہر ضرورت کو پوری کرنیکی تدبیریں کیں چنانچہ

جب انہون نے دیکھا کہ عالم تمام حاجتوں کو پوری کرنے والی چیزوں سے بھرا ہوا
ہے جن میں سے ایک برقی مادہ ہے کہ تمام ہوا اور اجسام میں بھرا ہوا ہے اور
اسکے پہلے اُنہوں نے اپنے کانوں میں ایسے پردے پائے کہ ادنی حرکت سے
متحرک ہوجائیں جیسے مکڑی کے باریک جالے کہ تھوڑی خفیف ہوا سے
متحرک ہوجاتے ہیں۔ پھر اُنہوں نے اُس برقی مادہ کو حرکت دینے کے واسطے
زبان اور لبوں میں کے کئی قسم کی ایسی حرکتیں مقرر کیں کہ دو جسموں میں تماس و تصادم ہو
تاکہ حرکت کی وجہ سے حرارت پیدا ہو اور اُس سے وہ مادہ برقی فوراً متحرک ہوجائے
اور اُسکا تموج کانوں کے پردوں کو حرکت دے جس سے سُننے والا اُس خاص
حرکت سے خاص قسم کا ادراک کرے جسکو حرف کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں پھر دوسری
خاص حرکت اسکے بعد کیجاے جس سے دوسرا حرف پیدا ہو یہاں تک کہ
چند حرکتوں سے مافی الضمیر پورا ادا ہوجاے جیسے تار برقی میں ہوتا ہے چونکہ
ایجاد تار برقی کی جدید ہے تعجب نہیں کہ اُسکے موجد نے اُسی سے نکالا ہو غرض
زبان اور لبوں کا صدمہ بذریعہ مادۂ برقی کان کے پردوں کو جب حرکت
دیتا ہے تو ایک قسم کی کیفیت انفعالی وہاں پیدا ہوتی ہوگی جو لامسہ سے متعلق
ہے۔ اوسی کو سماعت کہتے ہیں اور جو حرکت برق کی ہوا میں ہوتی ہے اُسکو آواز
کہتے ہیں اور جسکے کان میں پردے نہ ہوں یا قوت لامسہ وہاں کی باطل ہوگئی ہو
اُسکو بہرا کہتے ہیں۔

شنوا۔ جناب بات تو آپ نے معقول بتائی مگر سب واقع کے خلاف
بہتر یہ ہے کہ اِسکی توجیہات میں آپ اوقات ضائع نہ فرماویں مجھے یقین ہے

کہ جو بات آپ بنائیں گے وہ اسی قسم کی ہوگی سماعت اور آواز سے اُسکو کچھ تعلق نہوگا
اس باب میں جو کچھ آپ تصور کرینگے یقیناً خلاف واقع ہوگا کیونکہ وہ آپکے محسوسات
اور وجدانیات سے متعلق نہیں۔ بہروں کی محفل میں آپ کی ان نازک خیالوں کو تو
فروغ ہوسکتا مگر ہم لوگوں کے روبرو انکا ذکر نہ کیجئے ورنہ جو سنیگا بے اختیار ہنس دیگا

بہرا۔ ہوا چونکہ رطب ہے بآسانی شکل تموّج قبول کرلیتی ہوگی لیکن یہ تموج
ایسا نہ ہوگا جیسے بندوق سے گولی نکلنے میں ہوتا ہے کیونکہ یہ دونوں سخت ہیں
بخلاف حلق و ہوا کے کہ وہ دونوں نرم ہیں اسیوجہ سے تموج ہوا کا جسم پر محسوس
نہیں ہوتا اس صورتمیں بھی ہوا کے بہنے میں بھی تموج پیدا ہوتا ہے اُسکو بسبب
رطوبت کے بآسانی قبول کرلیتی ہے تو ضرور ہے کہ اُس تموج ضعیف کو یہ تموج
قوی مٹا دے اور بنی ہوئی بات بگڑ جائے کیونکہ قوت اس تموج کی باوجود عدم
معارض کے آخر بتدریج گھٹتی جاتی ہے اور تموج کسی حد تک جاکر فنا ہو جاتا ہے
جیسے کھڑے ہوے پانی کا تموج بہنے کے وقت فنا ہو جاتا ہے۔

شنوا۔ گو ظاہراً عقل گواہی دیتی ہے کہ تموج ضعیف کو تموج قوی فنا کردے
مگر جائز ہے کہ دونوں قسم کے تموج باقی رہیں اسوجہ سے کہ تموج صوتی کسی خاص
قسم کا تموج ہو اور تموج ہبوب دوسری قسم کا۔ اور پانی کی مثال مفید نہیں ہوسکتی
اِسلئے کہ وہ تموج محسوس ہے اور یہ تموج غیر محسوس غیر محسوس کا قیاس محسوس پر جائز نہیں

بہرا۔ تموج کی حقیقت وہی ہے جو ظاہر ہے اب تموج صوتی کی خصوصیت
اور ما بہ الامتیاز بتائیے۔

شنوا۔ عدم علم سے عدم شے لازم نہیں۔ تو جائز ہے کہ کوئی وجہ خصوصیت ہو

جو ہمیں معلوم نہیں۔

ہمارا مقصود یہ تھا کہ آپ آواز کی ایسی تعریف بیان کریں کہ اُسکا تصور مجھے ہو مگر وہ اب تک نہ ہوا پھر سبب اُسکا بتایا گیا کہ تموج ہوا میں ہوتا ہے اُس تموج کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ معمولی تموج نہیں بلکہ ایک خاص قسم کا ہے جسکا علم نہیں خیر اُسکو بھی مان لیا مگر آخر اُس کا تموج ہونا مسلم ہے اور یہ بات بھی قابل تسلیم ہے کہ ہر تموج دوسرے تموج سے ممتاز ہوگا ورنہ خصوصیت ہر ایک کی جس سے جدا جدا حروف اور باتیں بنیں باطل ہوگی۔

اب یہاں ایک امر غور طلب ہے کہ دس بیس آدمی مثلاً ایک محفل میں اگر باتیں کریں تو چاہیئے کہ جہاں تک اُنکی آواز پہنچتی ہے کوئی بات نہ بنے اسلیئے کہ اُن تموجوں کے باہمی اختلاط سے ایک ایسا تموج بنے گا کہ اُس سے کوئی بات نہ بن سکیگی حالانکہ یہ امر شاہد ہے کہ ہر شخص اُس مجلس میں جسکی طرف متوجہ ہوتا ہے اُسکی بات سمجھ لیتا ہے یعنی دوسرے تموج اُس تموج خاص کو بگاڑتے نہیں حالانکہ مقتضی رطوبت ہوا کا یہ ہے کہ ہر تموج کی شکل بہ آسانی قبول کرے جس سے کوئی شکل اپنی حالت پر نہ رہے گی۔

اگرچہ شارح تجرید نے کسی دوسرے اعتراض کے جواب میں لکھا ہے کہ ہوا کا تشکل بشکل خاص حقیقۃً نہیں بلکہ کیفیت مخصوصہ پر مجازاً شکل کا اطلاق کیا جاتا ہے مگر اس سے ہمارے شبہ کا جواب نہیں ہو سکتا ہم نے مانا کہ وہ شکل نہیں آخر کیفیت مخصوصہ ہونے کا تو اُنکو بھی اقرار ہے اور ظاہر ہے کہ ہر کیفیت مخصوصہ صوتی جس سے سماعت میں حروف پیدا ہوتے ہیں مغایر دوسری کے ہے پھر جہاں

کیفیات متغائرہ کا اجتماع اور اختلاط ہوگا تو ضرور ایک نئی کیفیت پیدا ہوگی جو سب سے ممتاز ہو جیسے چند روشنیاں مختلف رنگوں کی ایک مکان میں ڈالی جائیں تو ایک نئی قسم کی کیفیت روشنی میں پیدا ہوگی جو سب الوان سے ممتاز ہوگی غرض ان کیفیات صوتیہ کے اجتماع کے وقت تمائز باہمی انکا اٹھ جائیگا اسلئے کہ موضوع اور محل ہر ایک کا وہی ایک ہوا ہے بسیط ہے مختلف محل نہیں جہاں ہر ایک محفوظ رہے۔

اور نیز یہ امر قابل غور ہے کہ وہ تموج صوتی وقت واحد میں حد معین تک پھیل جاتا ہے یا بتدریج۔ اگر وقت واحد میں پھیل جاتا ہو تو چاہئے کہ توپ کی آواز نزدیک اور دور ایک وقت میں سنائی دے اور اگر بتدریج پھیلتا ہے تو اگر ایک کان بات کرنے والے کے قریب رہے اور دوسرا دور تو چاہئے کہ دو وقت وہ بات سنائی دے اسلئے کہ پہلے وہ تموج قریب کے کان میں پہنچیگا اور بعد دوسرے کان میں ورنہ تدریج باطل ہوگی اور انتقال تموج میں کتنی ہی سرعت فرض کیجئے تقدم و تاخر اس صورتیں لازم آئیگا مثلاً الحمد للہ چاہئے کہ دو بار سنا جائے اسطور سے کہ ادھر جب الف سنا جائے ادھر کچھ نہ ہوگا۔ اور ادھر لام کے وقت ادھر الف اور ادھر ح کے وقت ادھر لام سنائی دے جس سے یہ لازم آتا ہے کہ کلام مسموع مخلوط ہو اور سمجھ میں نہ آئے۔

شلوا۔ جائز ہے کہ دونوں کانوں میں اس قدر فاصلہ ہو کہ تموج تدریجی میں تقدم و تاخر نہ رہے۔

بھرا۔ جب تموج تدریجی مان لیا گیا تو پھر تقدم و تاخر کا انکار گویا اجتماع نقیضین کا اعتراف ہے۔

شنوا - چونکہ یہ امر مشاہد ہے کہ دو آوازیں نہیں آتے اسلئے گو عقل کے خلاف ہے
اسکا انکار نہیں ہو سکتا ۔

بہرا - قرع و قلع عنیف سبب صوت جو کہا جاتا ہے ان دونوں میں کوئی
مناسبت سمجھ میں نہ آئی البتہ یہ بات قرین قیاس ہے کہ جب دو جسموں میں قرع و قلع ہوگا
تو وہاں کی ہوا ضرور متفرق ہو گی اور متموج بھی ہوگا مگر اُس تموج میں آواز کہاں سے
آگئی کیا اُن دونوں جسموں میں پہلے سے موجود تھی جو تصادم سے نکل پڑی یا ہوا
میں تھی جسکو اُس صدمہ نے ظاہر کر دیا یا غیب سے پیدا ہوئی اگر غیب سے پیدا ہوگئی تو
اُن اجسام کے ساتھ اُسکو کوئی مناسبت بھی ہے جو لازمہ توالد ہے یا بلا مناسبت
اور میرا سوال اُس مناسبت میں نہیں کہ بڑے اجسام کے سخت صدمہ سے بڑی
آواز ہو گی اور چھوٹے سے چھوٹی بلکہ میں یہ دریافت کرتا ہوں کہ نفس اجسام اور
نفس آواز میں کیا مناسبت ہے اُسکے بعد میں یہ بھی پوچھونگا کہ اُس صدمہ سے آواز
کے پیدا ہونیکا لم کیا ہے جس طرح میں ہوا کے تموج پیدا ہونیکا لم بتلا سکتا ہوں کہ
ہوا جو لطیف شے ہے اُن اجسام کثیفہ ثقیلہ کے صدمہ سے پریشان ہوتی
ہے اور اُس سے تموج ہوتا ہے اسی طرح اُس آواز کے پیدا ہونیکا لم بتلایا جائے
مجھے یقین ہے کہ اِسکا لم آپ ضرور بتلائیں گے اِسلئے کہ یہ تو آپ کے محسوسات
سے ہے اُن چیزوں کا لم آپ بتلاتے ہو جنکو نہ کبھی دیکھا نہ دیکھے ہوؤں سے سنا
چنانچہ دعوے ہے کہ الٰہیات کے کل دلائل لمیہ ہیں حالانکہ حکما کا اتفاق ہے
کہ حق تعالیٰ کی ذات کا ادراک محال ہے باوجود اِسکے حق تعالیٰ کے کل حالات
بتلائے جاتے ہیں کہ اُس نے صرف عقل اول کو براے نام پیدا کیا یعنی حق تعالے

ہوتے نہیں تھے چونکہ کپڑے ہمارے تر نہ ہوے اسلئے اُسکو ابر کہنے میں تامل
ہوا جب نیچے والوں نے کہا تم لوگ ابر میں کھڑے ہوئے تھے اور اُسکے
حالات دریافت کرنے لگے اُسوقت ہمیں معلوم ہوا کہ وہ ابر تھا۔ اسی طرح
مؤلف ایک بار مدینہ طیبہ میں بعد نماز عصر مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وصحبہ وسلم
میں بیٹھا ہوا تھا کہ ابر اُترتا ہوا نظر آنے لگا یہاں تک کہ مینار نظروں سے غائب
ہوگئے اور مسجد شریف میں بتدریج ابر بھر گیا ہم لوگوں کی یہ حالت ہوئی کہ دم گھٹنے
لگا اور باوجودیکہ ایک ساعت سے زیادہ دن باقی تھا اس قدر تاریکی ہوئی کہ
عشا کا وقت معلوم ہوتا تھا۔ غرض اس ابر کے بھی اجزا اُسی قسم کے تھے جو
پہلے دیکھے تھے حاصل کلام یہ ہے کہ اس قسم کے اجزا اور اجزاے
دخانیہ میں قرع وقلع ہو تو ظاہر ہے کہ مثل روئی کے مقاومت اُنمیں نہیں ہوسکتی
اور صاعقہ کی صورت میں یہ اجزاے نرم برق کے سخت جسم کے ساتھ
مقاومت نہیں کر سکتے باوجود اُسکے وہ آواز جو نہایت سخت اجسام کے تصادم سے
بھی نہیں ہوسکتی رعد وصاعقہ میں ہوتی ہے حالانکہ شرط مقاومت فوت ہے
پھر اگر آواز کے لئے تموج ہوا کا شرط ہے تو چاہیئے کہ افلاک کی
حرکات سے آواز نہ ہوں حالانکہ حکما اُسکے قائل ہیں چنانچہ شرح مواقف کے
حاشیہ میں چلپی رح نے لکھا ہے کہ فیثا غورس سے حکایت کی گئی ہے کہ اُسنے
عالم علوی کی طرف عروج کیا اور صفائی نفس اور ذکا ر قلب کی وجہ سے
افلاک کی حرکات کے عجیب وغریب آوازیں اور اُسی پر علم موسیقی کی بنا ہے
غرض حکمائے قدیم کے اقوال سے ثابت ہے کہ حرکات اور تماس کی وجہ سے

افلاک سے آواز صادر ہوتے ہیں حالانکہ وہاں ہوا نہیں۔ اسی طرح پانی کے اندر بھی آواز آتی ہے حالانکہ وہاں بھی ہوا نہیں۔

بہرا۔ وہ جو نقارہ کے آواز کی مثال دی گئی اسکی کیا کیفیت ہے۔

شنوا۔ اُس کا ادراک قوت سامعہ پر موقوف ہے بیان سے متعلق نہیں

بہرا۔ سامعہ جزئیات کو ادراک کرتا ہے اور عقل کلیات کو اگر مجھ میں سامعہ نہیں تو اصوات خاصہ کا ادراک جزئی نہ ہوگا ادراک عقلی کو کون مانع ہے۔

شنوا۔ تمہاری عقل میں اُسکے ادراک کی صلاحیت نہیں کیونکہ تمہیں وہ چیز کبھی محسوس نہ ہوئی جسکے خصوصیات شخصیہ کو حذف کرکے کلی بنا لیتے اور وہ عقلی ہوتی جس میں عقل تصرف کرتی۔

بہرا۔ خیر اسکو بھی جانے دیجئے اب یہ بتائیے کہ حرف کیا چیز ہے۔

شنوا۔ صاحب مواقف نے بوعلی سینا کا قول نقل کیا ہے کہ حرف اُس کیفیت مسموعہ اور صفت کا نام ہے جو صوت کو عارض ہو کر اسکو دوسری صوت سے ممتاز کرتی ہے جو مثل اسکے حدت یا ثقل میں ہو یعنی دو صوت مماثل فی الحدۃ یا فی الثقل کو باہم ممتاز کردینے والی کیفیت مسموعہ کو حرف کہتے ہیں۔ مقصود یہ کہ حدت اور ثقل آواز حرف نہیں اسلئے کہ اُسپر صادق نہیں آتا کہ احد المماثلین کو دوسرے سے ممتاز کردے اسلئے کہ وہاں سوائے حدت مشترکہ کے کوئی صفت ممیزہ نہیں بخلاف حرف کے کہ سوائے مماثلت مذکورہ کے ایک ایسی کیفیت ہے جس نے اُن دونوں کو باہم ممتاز کردیا اور غنہ اور گرانی اور بلندی و پستی اور خوش آوازی و بدآوازی اور درازی و کوتہی آواز حرف

نہیں اسلئے کہ یہ امور مسموع نہیں اسلئے کہ غنہ اور گرانی وغیرہ باوجود مسموع ایک ہونے کے مختلف ہوتے ہیں اور کبھی اُسکا عکس ہوتا ہے۔

بہرا۔ شارح مواقف ؒ نے لکھا ہے کہ غنہ اور گرانی اور جہارہ وخفا یعنی بلندی و پستی کے مسموع نہ ہونے میں کلام ہے۔ وجہ اُسکی یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ کیفیات آواز اور مدرک ہیں اور ادراک اُن کا نہ عقل سے ہوتا ہے نہ دوسرے حواس سے اور معانی نہیں جنکا ادراک واہمہ سے ہو پھر اگر مسموع بھی نہ ہوں تو محسوس و مدرک نہ ہونا اُنکا لازم آئیگا حالانکہ وہ خلاف واقع ہے۔ غرض وہ بھی مسموع ہیں اس صورت میں حرف کی تعریف مانع نہ ہوئی۔

شنوا۔ اس سے کوئی نقصان نہیں حرف کی تعریف میں ایک قید اور بڑھا دیں گے۔ کہ وہ کیفیت مسموعہ ہے سوائے غنہ وغیرہ کے اسلئے کہ ہمیں محسوس ہے کہ غنہ اور گرانی سے کوئی مضمون ادا نہیں ہوتا جو مقصود حرف سے ہے۔

بہرا۔ اس سے معلوم ہوا کہ بوعلی سینا کی عقل سے آپ کی عقل بڑھی ہوئی ہے جو اُن کی سوچی ہوئی تعریف کو آپ نے اصلاح دی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حکماے سابق نے محسوسات کے حالات بیان کرنے میں غلطی کی ہے جب محسوسات کا یہ حال ہو تو معقولات کا کیا حال ہوگا محسوسات کے بیان میں اگر عقل نے غلطی کی تو حس کی مدد سے اُسکو نکال سکتے ہیں معقولات میں تو کوئی چیز مدد دینے والی نہیں۔ اب میں آپ سے یہ پوچھتا ہوں کہ شیخ کی تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ حرف مقولۂ کیف سے ہے اور ظاہر ہے کہ جو چیز

اوس سے مرکب ہوگی وہ بھی اُسی قسم کی ہوگی جسکا حاصل یہ ہوا کہ قول مقولۂ کیف سے
ہے برخلاف اُس کے فارابی کے پاس قول مقولۂ کم سے ہے چنانچہ شارح
مقاصد نے اُسکی تصریح کی اور یہ وجہ لکھی ہے کہ قول ذو اجزاء ہے جسکا اندازہ
اُسکے اجزا سے ہوسکتا ہے اسلئے کہ چھوٹے سے چھوٹا جز جس سے حرف کا
اندازہ کیا جاے حرکات ہیں اور کم میں بھی یہی بات ہوتی ہے کہ جز سے کل کا اندازہ
کیا جاتا ہے جیسے ایک گز سے چار گز کا اس طرح اندازہ کیا جاتا ہے کہ اُس
جز کا کل چار چند ہے۔ شارح مقاصد نے اس کا جواب دیا ہے کہ تقدیر مذکور کم
میں لذاتہ ہوتی ہے اور قول میں لذاتہ نہیں بلکہ بواسطہ کثرت کے خاصیت کم کی
اُسمیں آگئی جیسے جسم کی مقدار بواسطۂ کم متصل کے دراع سے کیا جاتا ہے۔ اب
یہاں یہ بات دیکھنی چاہیئے کہ معروض حروف کا کیفیت صوتیہ ہے جسمیں اجزا نہیں اسلئے
کہ کیفیت غیر متجزی چیز ہے اگر حروف کیفیت ہوں جیسا کہ ابھی مسلّم ہوچکا ہے تو انمیں
بھی اجزا نہیں ہوسکتے اس صورت میں نہ عارض ذو اجزا ہے نہ معروض پھر یہ کثرت
کہاں سے آگئی جسکی وجہ سے کم کی خاصیت کیف میں آرہی ہے۔ اگر کہا جاے
کہ یہ دونوں عارض و معروض جو عرض ہیں ہوا کو عارض ہیں جو جوہر ہے اور وہ
ذو اجزاے کثیرہ ہے تو ہم کہیں گے کہ ہوا بالقول قدماً بسیط ہے ذو اجزاے
مقداریہ نہیں اور حروف اجزاے مقداریہ کلمات ہیں اس اعتبار سے قول کا
مقولۂ کم سے ہونا ثابت ہوتا ہے جسکا قائل فارابی ہے اب رہی یہ بات کہ کم کیف
کو کیونکر عارض ہوا وہ بحث دوسری ہے اسوقت مقصود اسی قدر ہے کہ شیخ
حروف کو مقولۂ کیف سے کہتے ہیں اور فارابی مقولۂ کم سے یہاں بھی اعتراض

وارد ہوتا ہے کہ محسوسات میں یہ اختلاف کیا اور ظاہر ہے کہ واقع میں دونوں صحیح نہیں ہو سکتے گو آپ شیخ کی طرف سے جواب دو گے مگر اسوقت یہ تو ضرور کہا جائیگا کہ فارابی سے آپ بڑھ گئے اور محسوسات میں فارابی کا جب یہ حال ہو تو معقولات میں کیا ہوگا۔ اور جتنی تقریریں میں نے کیں سب قیاسی اور بتقدیر فرض محال ہیں میرے پاس تو وہ دونوں غلط ہیں میرا مذہب اسمیں وہی ہے کہ وہ مقولۂ انفعال سے ہے یعنی کان کے پردوں پر جو جھٹکے ہوتے ہیں اُن کا نام حرف ہے اسکا ابطال عقلاً اب تک نہ ہوا اور اگر آپ بدیہی کہکر ٹالدیں تو میں ہرگز نہ مانونگا بلکہ اسکو بداہتہ وہم کہونگا۔

شنوا۔ جناب آپ نے اعلیٰ درجہ کی موشگافیاں کیں اور عقل سے اتنا کام لیا کہ وہ بھی تھک گئی اب ہم چاہتے ہیں کہ آپ کی کچھ ضیافت طبع کریں اور عقل کے باغ کی آپکو سیر کرائیں پہلے اس واقعہ کو آپ پیش نظر رکھیں جس سے آپکو اس شگفتہ باغ میں داخل ہونیکا راستہ مل جائیگا۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک مقام میں صدہا آدمی ہر قسم کے مذاق والے جمع ہیں اور ایک عورت نہایت خوبصورت خوش آواز راگ سے نہایت واقف تال و سُر سے بخوبی خبردار جسکی الاپ اس غضب کی کہ دلوں کو ہلا دے مرکی گٹکری کے ادا کرنے میں اعلیٰ درجہ کی ممتاز۔ نہایت دردناک سُریلی باریک آواز سے ایک طرف بیٹھی گا رہی ہے۔

بہرا۔ قطع کلام ہوتا ہے قصور معاف ہو آپکی اس تقریر سے میں نہایت پریشان ہوں کہ یہ الفاظ جو آپ نے استعمال فرمائے کیا مہملات ہیں یا جیستاں یا میری اور اک میں کچھ فتور آگیا ہے ان تمام الفاظ سے صرف ایک لفظ میری

سمجھ میں آیا کہ آواز بھی باریک ہوا کرتی ہے مگر اُس میں بھی یہ اشکال ہے کہ باریک ایک اضافی چیز ہے بہ نسبت سبّل کے سوئی باریک ہوتی ہے اور بال اُس سے بھی باریک ہوتا ہے پہلے آپ دو جانب مقرر کر کے اُسکو محدود فرما دیجئے کہ وہ آواز کس چیز سے باریک اور کس چیز سے موٹی تھی تاکہ اُس مناسبت سے اِن غیر معلوم اشیاء کے تصور میں کچھ راہ ملے۔ اور یہ بھی فرما دیجئے کہ مجھ میں بھی آواز ہے یا نہیں۔ آپ کی تقریر سے معلوم ہوا تھا کہ حلق سے ایک ہوا سکیف، نکلتی ہے وہی آواز ہے آخر حلق اور ہوا مجھ میں بھی ہے پھر آواز نہ ہونیکی کیا وجہ

شنوا۔ آپ جو کھانستے ہو اور غائیں غائیں کرتے ہو وہی آواز ہے جو ہم کو سنائی دیتی ہے۔

بہرا۔ کیا خوب وہ تو خود مجھ میں موجود ہے اور میں لوگوں سے اُسکا حال پوچھتا پھرتا تھا عجیب بات ہے۔

یار در خانہ و من گردِ جہاں میگردم　　　آب در کوزہ و من تشنہ دہاں میگردم

بیشک میرے حلق سے ایک چیز مساس کرتی ہوئی نکلتی ہے اور بعض وقت کھانسی جو زور سے آتی ہے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ حلق چھل جائیگا اب مجھے یقین ہوا کہ میری آواز ایک اچھی موٹی ہے کیونکہ حلق کے سوراخ کو بھر دیتی ہے اور غالباً اُس گانیوالی عورت کی آواز اسوجہ سے باریک ہو گی کہ اُسکا حلق بحسب جسامت تنگ ہوگا اور جس کا حلق میرے حلق سے زیادہ کشادہ ہوگا اُس کی آواز زیادہ موٹی ہو گی بہرحال آپ کی توجہ سے ایک بات تو سمجھ میں آگئی اب سب الفاظ کو اسی پر قیاس کر کے کچھ نہ کچھ خیال کر لونگا۔

شنوا۔ جناب جو کچھ آپ نے سمجھا ہے وہ بھی غلط ہے اور آیندہ جو کچھ آپ سمجھیں گے وہ سب غلط ہوگا کیونکہ آپ جو کچھ سمجھیں گے وہ آپ کے حواس اربعہ سے متعلق ہوگا جس سے آواز ادراک کا ممکن نہیں۔ اب آپ براہ مہربانی اسمیں رائے نہ لگائیں اور ان عجائب میں غور کریں کہ عالم مسموعات کیسا وسیع اور حیرت خیز ہے۔

غرض وہ عورت جو گا رہی ہے علاوہ خوش آوازی کے فصیح بھی اعلیٰ درجہ کی ہے اور جو اشعار پڑھ رہی ہے وہ عربی نہایت فصیح ہیں۔ اسکی آواز اور حسن فصاحت اور اشعار فصیحہ سے اہل جلسہ پر عجیب کیفیت طاری ہے۔ کوئی رو رہا ہے کوئی تحسین کے نعرے بلند کر رہا ہے کوئی سر دُھن رہا ہے۔ کوئی وجد کی حالت میں بےتاب ہے وہاں ایک بہرا بھی بیٹھے اُن لوگوں کی حالت دیکھکر متعجب ہے اور دل میں کہہ رہا ہے کہ ان حمقا کو کیا ہوگیا جو اتنے بڑے مجمع میں ایسی ناشایستہ حرکات کر رہے ہیں۔ نابینا کو اُس کے حسن سے کچھ کام نہیں صرف آواز پرست ہے شاعر کی طبیعت پر مذاق شاعری جو غالب ہے وہ فصاحت و بلاغت اشعار پر عشق عشق کر رہا ہے۔ قوال صرف آواز کی نشیب و فراز وغیرہ لوازم موسیقی پر لطف اُٹھا رہا ہے نہ اُسکی نظر عورت پر ہے نہ اشعار پر نہ معنی سے کچھ کام نہ الفاظ سے غرض حسن پرست کو اُس کے حسن و جمال میں وہ استغراق کا عالم ہے کہ نقش دیوار بنا ہوا ہے نفس خوش آوازی پر جان دینے والوں کی یہ حالت ہے کہ گویا اُن کے گلوں پر خنجر چل رہے ہیں۔ اسمیں متقی بھی آن پھنسا ہے جو بیقرار ہے کہ کسی طرح وہاں سے نکل جائے مگر موقع نہیں پاتا۔ بعضے ایسے لوگ بھی اُس مجمع میں شریک ہیں کہ اُسکا

گانا اُن کو ناگوار ہے مگر کچھ کر نہیں سکتے غرض مختلف مذاق اور حالات کے لوگ جمع ہیں کسیکو صرف اُس عورت سے تعلق ہے کسی کو اُسکے حسن سے کسی کو صوت سے کسی کو راگ سے کسی کو الفاظ سے کسیکو معنی سے کسیکو نظم سے اور کسی کو کسی چیز سے تعلق نہیں بلکہ شرکت ہی سے نفرت اور وحشت ہے اور کسی پر خوف طاری ہے جس سے ہر ایک کی حالت اور کیفیت قلبی ایک خاص طور پر ایسی ہے جو دوسرے کی نہیں اسلئے کہ کسی میں وہ تلذذ وغیرہ صرف ایک وجہ سے ہوگا مثلاً راگ کی وجہ سے اور کسی میں دو وجہ سے مثلاً عورت کے گانے سے بہرحال ان کیفیات قلبیہ پر نظر ڈالی جائے تو ممتاز کیفیتیں اتنی ہونگی جتنے لوگ وہاں موجود ہیں کسی کی قلبی کیفیت من جمیع الوجوہ دوسرے کی کیفیت کے مشابہ نہ ہوگی۔

اب یہ دیکھنا چاہیے کہ باوجودیکہ موقع مشخص اور معین ہے یعنی ایک ہی عورت گا رہی ہے پھر اُس پر آثار یعنی کیفیات قلبیہ مختلف کیوں مرتب ہو رہی ہیں غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ آواز ایک ہے مگر لحاظ و اعتبارات کی وجہ سے ہر شخص کا دل اُس آواز کو ایک خاص طور پر مشاہدہ کر رہا ہے جس سے اس آواز کی صورتیں متعدد ہو رہی ہیں ہرچند یہ تکثّر اعتباری ہے مگر چونکہ آثار ہر ایک پر جدا جدا مرتب ہیں اس سے ظاہر ہے کہ ہر ایک کا دل جس صورت کو دیکھ رہا ہے دوسرے کو خبر نہیں اس سے ثابت ہے کہ جتنی صورتیں اس آواز کی اپنے اپنے مقام میں ہیں کچھ ایسی مستقل ہیں کہ گویا باہم ان صورتوں میں تباین ہے اگر تکثّر اعتباری بھی ہے تو وہ اعتبار کچھ ایسا مستحکم ہے کہ معتبر بھی اُسکو دور نہیں کر سکتا کیونکہ ہر ایک نے اپنی مناسب طبع صورت کو لیکر دوسری صورتوں کو دور

کر دیا مثلاً اگر قوال سے پوچھا جاے کہ اُس شعر کا کیا مضمون تھا جو اس صوت میں موجود تھا تو کچھ نہ بتا سکے گا بہر حال اُس صوت کی کثرت کا انکار نہیں ہو سکتا۔

اب یہ دیکھنا چاہیئے کہ وہ آواز واحد شخصی اور جزئی حقیقی ہے یا ان صورتوں کے لحاظ سے فی نفسہ متکثر ہے۔

جب ہم دیکھتے ہیں کہ محسوس وہی ایک آواز ہے اور کلی طبعی من حیث ہو کلی محسوس نہیں ہو سکتی اس لئے ہم یقیناً کہہ سکتے کہ وہ آواز جزئی حقیقی ہے مگر ان تمام صوتوں پر منبسط اور محیط ہونیکی وجہ سے اشتباہ کلیت یا انقسام کا ہوتا ہے جو فی الواقع وہ دونوں سے بری ہے۔

یہاں یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ وہ صوت فی نفسہ متعین ہے یا ان تعینات جزئیہ کی وجہ سے متعین ہوا اگرچہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب اُسکا ظہور صور جزئیہ میں ہو رہا ہے تو فی نفسہ کوئی اُسکا تعین علیحدہ نہ ہوگا مگر یہ خلاف واقع ہے اسلئے کہ مصداق تعین نفس حقیقت ہے بغیر اسکے کہ کوئی امر غریب اس کے ساتھ ملے اس لئے کہ اگر ان تعینات خاصہ کو اسکے تعین میں دخل ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ تعینات منضم ہوں اور نفس صوت بلا تعین منضم الیہ۔ اس صورت میں یہ لازم آئیگا کہ ماہیت غیر متعین ہو اور تعین ماہیت قبل انضمام متعین۔ حالانکہ انضمام کا مقتضی یہ ہے کہ منضم اور منضم الیہ دونوں کا وجود خاص انضمام سے پہلے ہو اور اگر منضم الیہ کا تعین پہلے سے ہو تو لازم آئیگا کہ تعین ماہیت قبل تعین ہے جو خلاف مفروض ہے۔

اور اس موقع میں یہ بھی پوچھا جائیگا کہ انضمام کے وقت منضم موجود ہے یا معدوم اگر معدوم ہو تو اُسکا انضمام کیسا اور اگر موجود ہو تو وہ تعین منضم خود بھی متعین ہوگا

کیونکہ وجود بغیر تعین کے ممکن نہیں پھر اسکا تعین نفس ذات ہے یا ذات پر زائد۔ اگر زائد ہو تو وہ امر زائد علی المنضم ضرور موجود اور متعین ہوگا پھر اُس زائد متعین میں وہی کلام ہوگا جس سے تسلسل لازم جائیگا اور یہ تسلسل چونکہ امور عینیہ یعنی تعینات منضمہ موجودہ فی الخارج میں ہوگا اسلئے باطل ہے۔ اور اگر اس تعین منضم کا تعین نفس ذات ہو تو مدار اُس کا اسی صوت پر ہو۔ اس لئے کہ تعین معنی مصدری انتزاعی ہے جس کا منشاء انتزاع وہی صوت خارجی ہے جس سے لازم آگیا کہ اس تعین منضم میں صلاحیت اس امر کی نہیں کہ منضم ہو سکے غرض ثابت ہوگیا کہ صوت اپنی ذاتی تعین سے متعین ہے اُسکے تعین میں کسی تعین خاص کو دخل نہیں پس معلوم ہوا کہ صوت کے اطلاق کے درجہ میں نہ کسی صورت خاصہ کو دخل ہے نہ اُس کا لحاظ۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ اسی صورت مفروضہ میں اگر یہ بھی فرض کرلیا جاے کہ وہ عورت مجمع ہونیکے پہلے سے گا رہی تھی تو اُسوقت بھی آواز فی نفسہ موجود تھی اور جوں جوں مجمع بڑھتا گیا نئی نئی صورتیں اس آواز کی پیدا ہوتی گئیں پھر اگر مجمع کی برخاست ہوجاے اور وہ گاتی رہے جب بھی وہ آواز موجود رہیگی جس سے ظاہر ہے کہ اُن صورتوں کی وجہ سے نفس صوت میں کوئی تغیر نہ ہوا بلکہ اُن صورتوں کے وقت بھی وہ اسی حالت صرافت ذاتی پر رہے جو قبل حدوث صور تہا جس سے ان صور حادثہ میں اُسکا متجلی ہونا مستلزم اسکے حدوث و تغیر کو نہیں بلکہ وہ جس تعین و وجود کے ساتھ قبل حدوث صور متصف تھا بعد حدوث و فنای صور بھی متصف ہے۔

پھر وہ صورتیں جو بظاہر مغایر صوت معلوم ہوتی ہیں سو اُسکی وجہ یہ ہے کہ کوئی صورت ایسی نہیں جو صوت مطلق من حیث ہو مطلق ہو بلکہ ہر صورتیں باعتبار ایک

تعین کے دوسری صورت سے ممتاز ہے اسیوجہ سے کسی کا حمل کسی پر نہیں ہوسکتا
جس سے باہمی مباینت صور ثابت ہوتی ہے مگر یہ نہ خیال کیا جاے کہ اس باہمی
مباینت سے نفس صوت انسے علحدہ ہوگیا بلکہ یوں سمجھنا چاہیئے کہ وہ جتنی صورتیں
ہیں اسی صوت کے شیونات اور تعینات ہیں جنکا منبع اور منشا وہی ایک صوت ہے
جو اپنی ذات سے متعین ہے اور کسی صورت کا محتاج نہیں بلکہ ایک امر منبسط ہے
جو سب کو محیط ہے اور وہ سب اپنے وجود میں اسکے محتاج ہیں۔

اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اصلی صورت آواز کی ان صورتوں سے علحدہ
مشاہد نہیں ہوسکتی اور جو مشاہد ہے وہ اسی کی صورت ہے اور ہرچند اوصاف
و اضافات اُن میں بہت کچھ پیش نظر ہیں مگر وہ صورت صوت کو پوشیدہ نہیں کرسکتیں
جیسے برفی تعین سے پانی کی صورت اہل بصیرت پر پوشیدہ نہیں گو نام اور تعین جدا ہوگیا
بلکہ وہاں یہی سمجھا جائیگا کہ برف مظہر ہے اور پانی ظاہر۔

یہاں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صوت مطلق حروف و تعینی وغیرہ میں تنزل کرکے
صورت خارجیہ میں محسوس ہوا اور باوجود اسکے بحسب صرافت ذاتی اور مرتبہ اطلاق
کسی کو محسوس نہیں۔

اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صوت ہر صورت کے ساتھ ہے کوئی صورت اسکے
ساتھ نہیں کیونکہ کوئی صورت درجہ اطلاق تک پہنچ نہیں سکتی اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا
کہ ہرچند صوت اُن صور خارجیہ میں محسوس ہے مگر نہ کسی میں اُس نے حلول کیا ہے
نہ کسی کے ساتھ متحد ہوا اسلئے کہ حلول و اتحاد تو وہاں ہوں جہاں دونوں میں مغایرت
ذاتی ہو مثلاً پانی پتے یا کوزہ میں ہو یا جن کسی آدمی میں گھس جاے یہاں تو وہ تمام صورتیں

اطوار و شیون صوت کی ہیں۔

بہرا۔ اب یہ بتائیے کہ حروف سب ایک قسم کے ہیں یا مختلف اقسام کے اور وہ آنی ہیں یا زمانی۔

شنوا۔ مواقف میں لکھا ہے کہ جملہ حروف دو قسم پر ہیں مصوتہ اور صامتہ۔ مصوتہ حروف مدولین ہیں جو ساکن ہوں اور اُن کے ماقبل کی حرکت اُن کے موافق ہو۔ اور باقی جملہ حروف صوامت ہیں خواہ وہ متحرک ہوں یا ساکن پھر بعض حروف صرف زمانی ہیں جیسے مصوتہ اور فا اور قاف اور سین شین اور بعض حروف آنی جیسے تا طا دال وغیرہ جن کا دراز کرنا ممکن نہیں۔ اور بعض آنی مشابہ زمانی ہیں مثل را حا خا کے جنکے افرادآنیہ چند بار متوارد ہوتے ہیں۔

بہرا۔ حرف کی حقیقت بتلائی گئی تھی کہ وہ کیفیت صوت ہے اور صوت کی حقیقت میں کہا گیا تھا کہ وہ قرع وقلع سے متولد ہے اور ظاہر ہے کہ قرع قلع آنی ہیں جسکی تصریح شارح تجرید نے کی ہے کہ قرع وصول کا نام ہے اور قلع لاوصول کا نام جو دونوں آنی ہیں پھر حروف زمانی کیونکر ہوسکیں گے اور مصوتہ و صوامت کے ناموں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صوت حروف مدولین میں ہے اور باقی حروف میں صوت نہیں بلکہ سکوت ہے کیونکہ صموت بمعنی سکوت ہے اس اعتبار سے سوائے حروف مد کے سلب سب میں معتبر ہے پھر جو کہا جاتا ہے کہ تیس چالیس حروف ہیں تو ان اعدام میں تمائز کیسا اور اگر عدم اضافی لیا جائے تو بھی صوامت تین سے زائد نہیں ہوسکتے خیر اسکو بھی جانے دیجئے۔ اب آپ ایک اور بات میں آپ سے پوچھتا ہوں کہ لوگوں نے بھی کیا یہ غلط مشہور کر رکھا ہے کہ ٹیلیفون کے ذریعہ سے

بات کو سوں پہنچائی جاتی ہے یہ تو بالکل خلاف عقل ہے کہ قرع و قلع سے جو ایک موہوم تموج پیدا ہوتا ہے علاوہ ہبوب ہوا کے خود ستون اُس کی شکل خاص کو بگاڑ دینگے یہ کافی ہیں اس لئے کہ مدار صوت کا یعنی وہ ہوا جو باطن سے نکالی جاتی ہے ہر ہر ستون کے پاس ٹکر کھا کر ضرور پریشان ہوتی ہوگی اسوجہ سے کہ جسم لطیف جب کثیف پر ٹکر کھائے گا تو ضرور پریشان ہوگا پھر جب ہوا پریشان ہوگئی تو وہ تموج خاص جسپر مدار آواز کا رکھا گیا ضرور پریشان ہونا چاہیئے اور اسکی پریشانی موجب پریشانی صوت ہے اور قطع نظر اسکے کہ تفرق و تموج سے بات بگڑجاے ہر ستون کے قریب بات کا محسوس ہونا ضرور ہوگا حالانکہ کہا جاتا ہے کہ ٹیلیفون میں راز کی باتیں بھی کہی جاتی ہیں حاصل یہ کہ اگر بات کیفیت ہوائی ہو تو ٹیلیفون کے تار اور ستونوں کے پاس اس کا مسموع ہونا لازم ہے اور جب وہ بشہادت حس باطل ہوجاے تو ملزوم یعنی اُسکا کیفیت ہوائی ہونا باطل ہوگا اور چونکہ سب نے تسلیم کرلیا ہے کہ بات یعنی حروف مجتمعہ کی حقیقت صرف کیفیت ہوائی ہے تو وجود بات کا باطل ہوگیا۔ اور یہ امر بھی قابل غور ہے کہ کل حروف کا عرض ہونا مسلم ہوچکا ہے اور بذریعہ ٹیلیفون اُنکا کوسوں پہنچنا بھی مسلم ہے اس سے انتقال عرض لازم آتا ہے اِسلئے کہ جب وہ منہ سے نکلیں تو بجز حرکت اینی کے مقصود تک پہنچنا انکا محال ہے حالانکہ باتفاق متکلمین و حکما انتقال عرض کا محال ہے۔ حکما نے حرارت اور بو کی حرکت میں یہ جواب دیا ہے کہ مجاورت بو اور ہوا کی وجہ سے اجزاء متصلہ ہوا میں استعداد پیدا ہوتی ہے اُسکے بعد عقل فعّال دوسرا شخص بو اور حرارت کا مثل اول کے وہاں فائض کرتا ہے خلاصہ یہ کہ انتقال عرض سے بچنے کے لئے اُنہوں نے یہ تدبیر نکالی کہ ہوا کے

ہر ایک جز میں بو اور حرارت کا ایک دوسرا شخص مماثل مستقل قائم ہے اور جہانتک بو اور حرارت ہوا میں پھیلی ہوئی ہے لاتعد و لاتحصی امثال بو اور حرارت کے قائم ہیں اور ہر آن میں تجدد امثال انکا ہوتا رہتا ہے۔ چونکہ حروف اور صوت بھی عرض ہیں اور یہاں بھی انتقال عرض محسوس ہے تو غالباً یہاں بھی وہی جواب ہوگا کہ ہوا سے محدود میں لاتعد و لاتحصی امثال ہر حرف کے قائم ہیں مگر اس تقدیر پر لازم آئیگا کہ جب کان کے عصب مفروش پر کوئی حرف پہنچے تو وہ ایک نہ ہو کیونکہ مقام سمع میں ہوا کے صدہا جز موجود ہیں اور ہر جز میں وہ حرف موجود ہے پھر ایک کا احساس ہونا اور باقی کا احساس نہ ہونا ترجیح بلا مرجح ہے تو ضرور ہے کہ سب کا احساس ہوتا ہوگا حالانکہ بشہادت اہل سماع ثابت ہے کہ ایک ہی کا احساس ہوتا ہے اس سے غلطی حاسہ کی لازم آگئی۔ اور اس تقدیر پر حروف میں تجدد امثال ثابت ہوتا ہے جیسے صوفیہ تمام اشیا میں اُسکے قائل ہیں اسلئے کہ وہ حرف جہاں پیدا ہوگا وہیں فنا ہوگا پھر دوسری آن میں اُسکا مثل جز مجاور ہوا میں موجود ہوگا اور وہ بھی وہیں فنا ہوگا۔ علی ہذا القیاس ہر آن میں ایک جزو ہوا میں اُسکا فنا اور دوسری آن میں اُس جز کے مجاور جز میں اُسکے مثل کا وجود ہوتا جائیگا یہانتک کہ وجودات امثال کا سلسلہ ختم ہو جاوے ابتدار تولد سے آخر فنا تک اُسکی عمر سمجھی جائیگی پھر عمر گو کسی آواز کی چھوٹی ہو جیسے چٹکی کی آواز کی یا بڑی ہو جیسے توپ کی آواز کی مگر اس بات میں دونوں برابر ہیں کہ ابتدا سے انتہا تک وہ شخص باقی نہیں گو حساً تواردو توالی امثال کی وجہ سے ایک سمجھا جاتا ہے مثلاً فرض کیا جاوے کہ توپ کی آواز پندرہ میل مسافت پانچ دقیقوں میں طے کرتی ہے اور کوئی سواری مثل ریل کے ایسی فرض کی جاوے

کہ اُسی قدر عرصہ میں وہ مسافت طے کرے پھر آواز کے ساتھ چلیں تو ضرور ہے
کہ وہ آواز پانچ دقیقوں تک کان میں ایک ہی رہیگی حالانکہ فی الواقع وہ ایک نہیں
بلکہ ہر آن میں اُسکے امثال کا تجدد ہوتا رہا ہے جسکا مطلب یہ ہے کہ عمر بھر جسکا ایک
ہے اور فی الواقع بے انتہا کثرت تجددی ہے۔ حکماء کے نزدیک یہ بات اعراض
خاصہ میں لازم آتی ہے اور اشاعرہ کے نزدیک کل اعراض میں تجدد و امثال ہوتا ہی
اور صوفیہ کے نزدیک کل عالم میں۔

پھر اگر غور کیا جاے تو کلام کا عرض ہونا قطعی طور سے ثابت نہیں ہو سکتا۔
بلکہ جائز ہے کہ وہ جسم ہو اور ہوا اُسکا محل ہو جس طرح اکثر علما قائل ہیں کہ نور جسم ہے
اور ہوا اُسکا محل ہے کیونکہ جسطرح نور حرکت کرتا ہے وہ بھی حرکت کرتا ہے بلکہ
وہ تو ہوا کو پھاڑ کر کان کے پردوں پر صدمہ دیتا ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے
کہ وہ تموج ہوا کا صدمہ ہے سو وہ غلط محض ہے اس لئے کہ مثلاً حلق کے قرع و
قلع سے جو تموج پیدا ہوتا ہے اُسکے تو وہاں تک پہنچنے ہی میں کلام ہے اگر
کسی سخت جسم سے ہوا میں شدید تموج پیدا کیا جاے جب بھی اُس سے ایذا
نہیں ہوتی بخلاف آواز قوی کے جسکی اذیت کو اہل حس جانتے ہیں غرض آواز کا
حرکت کرنا بلکہ ہوا کو پھاڑ کر پردۂ گوش پر صدمہ پہنچانا محسوس ہے اور بقاعدہ مسلمہ
کہ ہر متحرک جسم ہے آواز کے جسم ہونے میں کوئی مخالفت عقل نہیں بلکہ جب نور کو
بوجہ حرکت جسم کہدیا حالانکہ بجسب تقریر بالا اُسکا کوئی ثبوت نہیں پھر آواز کے جسم ہونے
میں کیا تامل۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ تموج صوتی کے بعد پردۂ گوش پر ایک قسم کی
حرکت ہوتی ہے جس سے آواز پیدا ہوتی ہے جیسے نقارہ پر کسی چیز کے کھینچنے

سے اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام کا تکون اور وجود وہاں ہوتا ہے تو قابل تسلیم نہیں اسلئے کہ پہلے تو وہ تموّج ایسا ضعیف ہے کہ کان تک اُس کے پہنچنے ہی میں کلام ہے۔

اور اگر اس آواز کا نام کلام ہو جو کان میں پیدا ہوتی ہے تو چاہیئے کہ سامع کو متکلم کہیں اسلئے کہ کلام کا اصلی وجود اس تقدیر پر اُسی کے پاس ہوا اور جس میں صفت کلام کا حدوث و قیام ہو وہی متکلم ہوگا اور حقیقی متکلم مسبب کلام ہوگا نہ متکلم۔ غرض کلام نہ قرع و قلع کا نام ہے نہ تموّج ہوا کا نہ اور کسی عرض کا بلکہ جائز ہے کہ ایک ایسے جوہر یا جسم کا نام ہو کہ جب اُسکے شرائط موجود ہوتے ہیں تو حق تعالیٰ اُسکو پیدا کر دیتا ہے اس عالم میں محل اُس کا ہوا ہے اگرچہ مذاق معقولی میں یہ بات ناگوار ہوگی کہ حق تعالیٰ کی خالقیت کا نام لے لیا مگر وہ چنداں مخالف بھی نہیں اسلئے کہ آخر اشاں کے ایجاد میں بھی مبدأ فیاض کو تکلیف دینے کی ضرورت پڑتی ہے یا یوں کہا جائے کہ صوت ایک قسم کا جسم ہے جب اُسکو تشخصات خاصہ عارض ہوتے ہیں تو اُس کا نام کلام ہے اور محل اُسکا ہوا ہے۔

خیر اسکو چھوڑیئے اب یہ بتایئے کہ بات کرنیکے وقت اتنے کام ہوتے ہیں صور جزئیہ کو خیال سے۔ اور معانی جزئیہ کو حافظہ سے۔ اور امور کلیہ کو عقل فعّال سے لینا۔ اور تماموں سے ایک مضمون خاص بنانا۔ اُس مضمون کے اجزا کیلئے الفاظ فراہم کرنا۔ ترکیب نحوی یعنی بامحاورہ اُنکو مرکب کرنا۔ ہر ہر حرف کے تلفظ کے وقت زبان کو اُسکے مخرج پر لگانا۔ بحسب ضرورت ہوا کو استعمال کرنا سوائے اِسکے عوارض خارجیہ کی طرف متوجہ رہنا۔ مثلاً طبیعت مخاطب کا لحاظ آثار و لوازم

ونتایج کلام کی تخئیل حالت مخاطبہ پر نظر اٹھانا سے کلام میں وہ جو کچھ کہے اُسکو سننا اور
اوراک کرنا وغیرہ افعال صادر ہوتے ہیں سوان تمام افعال کیطرف ہروقت نفس متوجہ
رہتا ہے یا نہیں اگر رہتا ہے تو یہ افعال ہرچند زمانی نہیں مگر یہ بھی نہیں کہ ہر ہر
آن میں انہیں سے ایک ایک فعل ہوتا ہو بلکہ جو چھوٹے سے چھوٹا زمانہ لیجیے اُس میں
اُن میں سے اکثر افعال برابر جاری رہتے ہیں اس سے لازم آیا کہ ہر آن میں مختلف
افعال نفس سے صادر ہوتے ہیں اور وہ محال ہے۔ اور اگر اُن تمام افعال
کی طرف نفس متوجہ نہیں رہتا تو یہ سب کام کرنیوالا کون ہے طبیعت نہیں ہوسکتی
کیونکہ یہ حرکات وسکنات امور طبعیہ سے نہیں جو بغیر ارادہ کے صادر ہوتے
ہیں اور سوائے نفس اور طبیعت کے کوئی تیسری چیز نہیں جس سے یہ افعال صادر
ہوتے ہوں اس سے لازم آیا کہ فعل بغیر فاعل کے صادر ہو اور وہ محال ہے۔
بہرحال دونوں صورتوں میں محال لازم ہے اور مستلزم محال کا محال ہے اسلئے
بات کرنا محال ہے۔

شنوا۔ لایصدر عن الواحد الا الواحد محققین کے نزدیک مخدوش ہے تو
جائز ہے کہ تمام افعال نفس وطبیعت سے ہوں اگر کئی امور کی طرف آن واحد میں
نفس توجہ کرے تو محققین کے قول پر کچھ نقصان نہیں۔

بہرا۔ اگرچہ کہ آپ نے ہماری خاطر سے اہل معقول کے مسلمہ مقدمہ کو بگاڑا مگر
جب بھی حقیقت بات کی کچھ سمجھ میں نہ آئی کیونکہ اگر سمجھتے تو آخر ہم بھی عقل رکھتے ہیں
کوئی طریقہ اُس کا سیکھ جاتے اور اُسپر عمل کرتے ہماری عقل کے نہ پہنچنے سے ہمارے پاس تو
یہ ثابت ہوگیا کہ بات کچھ بھی نہیں یا تو مثل لڑکوں کے ایک دوسرے کو دیکھکر منہ چڑھاتے

ہو یا کوئی بیماری ہے مثل تشنج وغیرہ کے جو ہونٹوں کو حرکت پر مجبور کرتی ہے۔

اگرچیکہ حکمانے آواز کو کیفیات ہوا سے قرار دیا ہے مگر اسپر کوئی قوی دلیل نہیں سوائے اسکے کہ اتفاقاً ہوا رہگذر صوت میں واقع ہے حالانکہ پانی میں بھی آواز سنی جاتی ہے اُسوقت پانی کی کیفیت قرار دیجائیگی غرض آواز کا مسموع ہونا یقینی ہے رہی یہ بات کہ وہ کیونکر سامع تک پہنچتی ہے صرف آثار و قرائن سے وہاں استدلال کیا جاتا ہے جو مفید قطع نہیں اسلئے کہ جائز ہے کہ جو اسباب قرائن اور دلائل انیہ سے معلوم ہوتے ہیں وہ واقع میں نہوں ثبوت اسکا اس مثال سے ہوسکتا ہے کہ دو شخص مثلاً کہیں آپسمیں جھگڑتے ہوں اور تمامی آثار و قرائن مثل سب و شتم وغیرہ موجود ہوں اس سے بظاہر یہی معلوم ہوگا کہ دونوں میں دونوں کے عداوت ہے حالانکہ جائز ہے کہ کسی خاص غرض سے صرف خرفروشانہ عداوت کی نمائش کرتے ہوں اور وہ جنگ زرگری ہو یا دل لگی مقصود ہو جیسا کہ اوباشوں کے مجمعوں میں یہ بات دیکھی جاتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ دلائل انیہ مفید قطع نہیں۔

اہل اسلام کا اعتقاد ہے کہ آسمانوں میں بھی آواز سنی جاتی ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا شب معراج آسمانوں پر جبریل اور دوسرے ملائکہ و انبیاء علیہم السلام کے ساتھ باتیں کرنا ثابت ہے حالانکہ وہاں ہوا یا پانی کا وجود ثابت نہیں پھر وہاں آواز کسی جسم لطیف کی کیفیت کا نام ہوگا اور جبتک کسی جسم کو بدلائل نقلیہ وہاں ثابت نہ کریں آواز کا کیفیت ہونا ثابت نہیں ہوسکتا بلکہ اُسوقت یہ کہنا ضرور ہوگا کہ وہاں آواز قائم بالذات ہے یعنی جوہر ہے جب آواز وہاں

جوہر ہوئی تو زمین پر اُسکا عرض ہونا ممکن نہین ورنہ انقلاب ماہیت لازم آئیگا اور جوہر ہونے
سے آواز کے کوئی محال بھی لازم نہیں آتا - رہی یہ بات کہ تداخل جواہر لازم آئے گا
تو ہم کہیں گے کہ ممکن ہے کہ وہ تداخل اس قسم کا ہو جیسا کہ رنگ کا تداخل پانی کیساتھ
ہوتا ہے - اگر کہا جاے کہ رنگ اور پانی میں تداخل جواہر نہیں بلکہ قیام العرض بالجوہر
ہے جو جائز ہے تو جواب اُسکا یہ ہے کہ صورت مفروضہ یہ ہے کہ پانی میں کوئی رنگ
والی چیز ڈالی جاے مثلاً زعفران یا پڑیا کا رنگ تو ظاہر ہے کہ اُسکا رنگ تھوڑی دیر
میں بہت دور تک پھیل جائیگا - اور پانی کو رنگین کر دیگا - یہ رنگ نہ عرض اور نہ پانی کیساتھ
قائم ہے بلکہ اُس رنگ والی چیز کے اجزا ہیں جو نہایت باریک ہو کر پانی کے ساتھ
ایسے مخلوط ہو گئے ہیں کہ پانی کا رنگ معلوم ہوتا ہے حالانکہ اُس رنگ والی چیز کے
مستقل اجزا ہیں ورنہ استحالہ جوہر کا عرض کیساتھ یا انتقال عرض کا لازم آئیگا جو محال ہے
ادنیٰ غور سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اگر کوئی آلہ مساعدت کرے اور وہ تمام اجزا
پانی سے علیحدہ کر لیے جائیں تو جتنی رنگ والی چیز پانی میں ڈالی گئی تھی وہ بالکلیہ
جمع ہو جائیگی اور پھر مثل سابق ایک جسم حاصل ہوگا جو نہایت باریک اجزا بن کر
متفرق ہو گیا تھا خلاصہ یہ کہ پانی کے ہر ہر جز کے ساتھ جو رنگ محسوس ہے
وہ جوہر ہے یعنی زعفران وغیرہ مگر ایسا لطیف جسم بنا ہے کہ عرض معلوم ہونے لگا
اگر اُس جسم کو تصور کیجئے تو قریب قریب جسم تعلیمی کے خیال کیا جاتا ہے عرض یہ جسیم
رنگین پانی کے جسم میں برابر حلول کیا ہوا ہے تو جائز ہے کہ اسی طرح آواز بھی جوہر ہو
اور ہوا میں حلول کی ہو اور اُس کا نفوذ ہوا میں ایسا ہو جیسے روشنی ہوا میں نفوذ کرتی
ہے خصوصاً اُن لوگوں کے مذہب پر جو اُس کی جوہریت کے قائل ہیں -

پھر چونکہ آوازمیں انتقال محسوس ہے تو اُسکا جسم ہونا بھی ثابت ہوگا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اِسلئے وہ متحیز بھی ہوگی اگرچہ تماس سطحین والاتحیز بظاہر اُسپر صادق نہ آیگا مگر تخیل صحیح میں کوئی استبعاد بھی نہیں علی ہذا القیاس فراغ موہوم بھی وہاں صادق آسکتا ہے مگر یہ فراغ مثل فراغ جسم نہ ہوگا کیونکہ وہاں حیز والاجسم متحیز کی وجہ سے بتکر اُسکو احاطہ کرلیتا ہے اور یہاں لطافت کی وجہ سے حیز اپنی حالت پر باقی رہیگا۔ پھر اُس آواز کے انواع مختلف ہیں جو اقسام کے سخت و نرم اجسام کے قرع قلع سے پیدا ہوتے ہیں اور ہر ایک قسم میں اصناف و اشخاص ہونگے مثلاً بندوق اور نقارہ اور حیوانوں کی آوازیں انواع متخالفہ ہیں علی ہذا القیاس حیوانوں کی آوازوں میں بھی باہم تخالف نوعی ہے اور نیز ہر ایک نوع کی اصناف ہیں جنکا اتحاد جنسی اور تخالف نوعی و صنفی و شخصی سامعہ کے واسطہ سے سمجھا جاتا ہے۔ پھر آدمی کی آوازمیں ہر حرف کی آواز کی حقیقت جدا ہے یہاں ایک نفس آواز ہے جسکا اطلاق تمام آوازوں پر ہوتا ہے وہ کلی طبعی ہے اور ایک آواز خاص ہے یعنی وہ آواز جزئی جو سنی جاتی ہے آواز خاص کے موجود خارجی ہونے میں کوئی شک نہیں اِسلئے کہ اُسپر آثار خارجیہ برابر مرتب ہوتے ہیں اور خود محسوس ہونا اُس کا اُسکے وجود پر دلیل بیّن ہے البتہ اُس کلی طبعی کے وجود خارجی میں اختلاف ہے

اب ہم ایک آواز خاص ایک نوع کی لیتے ہیں مثلاً ہمزہ کی آواز اور فرض کرتے ہیں کہ ایک شخص نے (آ) اسطور سے کہا کہ سو سو گز تک وہ آواز پہنچی اِس آواز خاص کو موجود خارجی کہنے میں تو کلی طبعی کے وجود کو کوئی دخل نہیں خواہ کلی موجود فی الخارج ہو یا نہ ہو یہ آواز خاص ضرور خارج میں موجود ہے اور حیز اُس کا

وہ مسافت ہوگی جس کا قطر تقریباً دو سو گز کا ہے اس میدان میں فرض کرو کہ سینکڑوں
آدمی اور ہزاروں چیونٹیاں وغیرہ جانور جنکی سماعت مسلم ہے موجود ہیں اور وہ سب
اُس آواز خاص یعنی (آ) کو سُن رہے ہیں یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ اول نفس
آواز بسیط ہے اِسلئے کہ اگر وہ جوہر ہے تو اُسکی ترکیب ثابت نہیں اور اگر عرض ہے
تو مقولۂ کیف سے ہے جسکی تجزّی بالذات نہیں ہوسکتی پھر ہمزہ جسکو آواز کا فرد کہیئے
یا کیفیت وہ بھی بسیط ہے غرض (آ) جو مسموع ہے ہر طرح سے بسیط ہے
اتنے بڑے حیز میں جسکے اجزا ظاہر الا تعدّد ولا تحصی ہیں ممتد ہونا اُسکا قرین قیاس
نہیں اِسلئے کہ ممتد چیز کو اجزائے مقداریہ ضرور ہوتے ہیں اور (آ) کو کوئی
جزو مقداری نہیں ۔

اگر کہا جاوے کہ وہاں ایک (ا) نہیں بلکہ ہر ایک جزو مسافت میں ایک
ایک (ا) ہے تو یہ بالکل غلط ہے اِسلئے کہ اگر کوئی ایسی مخلوق فرض کی جائے
جس کا محل سماعت دو سو گز قُطر کا ہو تو بشہادت وجدان صحیح معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی
ایک ہی (ا) سنے گا جسطرح قوی ہیکل شخص اور چھوٹا لڑکا ایک ہی سنتا ہے
اگر ایک ایسی نلی بنائی جائی جسکے سرے پر نہایت باریک سوراخ ہو اور وہ عصب مفروش
سماعت گاہ پر رکھا جاوے جب بھی وہی ایک (ا) سنا جائیگا اور اگر سر اُس نلی کا
بقدر عصب مفروش کشادہ ہو جب بھی وہی ایک (ا) سنا جائیگا اگر اس میں شک
ہو تو تجربہ کر لیجئے اس سے ظاہر ہے کہ چیونٹی بھی ایک ہی (ا) سُنے گی اور
شخص قوی ہیکل بھی ایک ہی سنتا ہے حالانکہ دونوں کی سماعت گاہوں میں اگر
ہزار چند حصوں کا فرق کہیئے تو سزاوار ہے رہی چیونٹی کی سماعت سو وہ آیۂ شریفہ

وَقالت نملۃ الایہ سے ثابت ہے۔

الحاصل (آ) اگرچہ بسیط ہے مگر اسکا انکار نہیں ہوسکتا کہ وہ اُس تمام مکانیں بوحدت شخصی ایک ہے۔ پھر اُس (ا) کی صورت ایک طور پر نہیں جس کی سماعت بالکل کند ہے اُسکے پاس اُسکی صورت کچھ اور ہے اور تیز سماعت والے کے پاس کچھ اور علیٰ ہذا القیاس قرب وبعد میں بھی اختلاف ہوگا غرض اُس آواز (ا) کا اثر کہیں یہ ہوگا کہ سُننے والے کو ایذا ہوگی اگر تیز سماعت اور قریب ہو اور کہیں یہ اثر ہوگا کہ پوچھنے کی ضرورت ہوگی جس صورت میں کہ کند سماعت اور دور ہو علیٰ ہذا القیاس اگر وہ دوست کی آواز ہوگی تو محبوب ہوگی اور اگر دشمن کی ہوگی تو مبغوض ہوگی۔ اس اختلاف آثار سے ظاہر ہے کہ مبادی آثار ایک نہیں کیونکہ اختلاف لوازم و آثار اختلاف ملزومات پر دلیل ہے اگر مبدأ اُن آثار مختلفہ کا نفس آواز (ا) ہو بلحاظ اعتبارات تو چاہیئے کہ آثار ایک قسم کے ہوں اس سے معلوم ہوا کہ مبدأ نفس (ا) نہیں اور چونکہ آواز اور ہمزہ بسیط ہیں تو سوائے اسکے کہ کوئی بات نہیں کہ یہ اختلاف اُن صورتوں کی طرف منسوب ہوگا جو بسبب اعتبارات متعدد ہو رہے ہیں غرض مسافت مذکور میں باعتبار سماعتوں کے ہزاروں صورتیں اُس (ا) کی ہونگی اور ہر چند مسموع نفس (ا) ہے مگر ہر ایک کی سماعت کے اعتبار سے تعینات اُسکے مختلف ہیں کہیں قوی کہیں ضعیف کہیں قبیح کہیں حسین کہیں محبوب کہیں مبغوض۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان صورتوں میں کثرت ضرور ہے مگر وہ کثرت ذوات مختلفہ کی نہیں ہوسکتی اسلیئے کہ وہاں ذات سوائے آواز ہمزہ کے اور کوئی نہیں اور منشا اُس کثرت کا صرف اعتبارات ہیں اس سے معلوم ہوا کہ وہاں ایک ذات ہے جو متکثر ہے بکثرِ اعتبارات اور یہ

بھی تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ تعین نفس (آ) کا خارجی ہے ذہنی نہیں کیونکہ اگر فرض کریں کہ وہاں کوئی سامع نہیں جب بھی وہ آواز موجود ہے نفس (ا) کو موجود خارجی نہ کہنا بالکل مکابرہ ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ نفس (آ) اپنے وجود میں کسی صورت کا محتاج نہیں کیونکہ اُن صورتوں کا وجود خارج میں باعتبار سماعتوں کے ہے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تعینات صوری بھی واقعیہ ہیں جن پر آثار واقعیہ مرتب ہو رہے ہیں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (آ) اپنے جمیع مظاہر پر منبسط ہے۔ ورنہ وجود صورتوں کا بغیر وجود ذی صورت کے لازم آیگا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (ا) میں کسی قسم کا انقسام نہیں کیونکہ نہ وہ مرکب ہے نہ کلی جو تقسیم الی الاجزا یا الی الجزئیات کو قبول کرے بلکہ وہ بسیط ہونیکی وجہ سے تقسیم الی الاجزا کو اور جزئی ہونیکی وجہ سے تقسیم الی الجزئیات کو قبول نہیں کر سکتا۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ باوجودیکہ حیثیتیں اُن صورتوں کی متعدد ہیں مگر وہ اُن صورتوں کے ساتھ مخالط نہیں جس سے تعدد یا تجزی لازم آئے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ سامع اگرچہ کثیر ہوں مگر نفس مسموع میں تکثر نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ موثر اُن تمام صورتوں میں وہی (آ) ہے کیونکہ اُسی نے اُن تمام اعتبارات کو قبول کیا ہے اگر (آ) نہ ہو تو کسی صورت کا وجود ممکن نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تمام اعتبارات من جمیع الوجوہ نفس (آ) نہیں جس سے تاثیر الشئی فی نفسہ لازم آئے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تمام صورتیں اُسکی محتاج ہیں اور وہ کسی کا محتاج نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (**آ**) من جمیع الوجوہ عین صور تفصیلیہ نہیں ہر چند اُنمیں اتحاد ذاتی ہے مگر تغائر اعتباری بھی اس قسم کا ہے کہ اُسپر آثار مرتب ہیں اسیوجہ سے حمل ایک کا دوسرے پر صحیح نہیں ۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اُن صورتوں میں تعدد اختراعی نہیں بلکہ محسوس ہے

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اتحاد (**آ**) کا اُن صورتوں کیساتھ اتحاد حلولی نہیں جس سے امور متعددہ بحسب ذات ایک ہو جائیں یا ایک ذاتاً متعدد ہو جاے

جناب اگر آپ آواز کا وجود خارجی ثابت کریں تو یہ تمام خرابیاں پیش آئینگے میری عقل میں تو یہ بات نہیں آسکتی کہ ایک چیز ۔ واحد شخصی متعین بالذات ہو اور منتشر بھی ہو اور اُس کی تمام صورتوں میں مغایرت باہمی ہو اور وہ واحد نہ اُنمیں منقسم ہو نہ کلی طبعی نہ اُنمیں حلول کرے نہ اُنکے ساتھ متحد ہو اسلئے میں تو کبھی قائل نہیں ہو سکتا کہ آواز بھی کوئی چیز ہے میں آپ کی ایک نہ سنونگا جبتک آپ آواز کا وجود دونوں کے حیز میں نہ ثابت کردیں کیونکہ یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ بسیط کا حیز اتنا بڑا ہو اور اگر آپ یہ کہیں کہ وہ منتقل ہوتا جاتا ہے یہانتک کہ آخر حیز کو پہنچتا ہے تو یہ قابل تسلیم نہیں اِسلئے کہ اِسکا مطلب یہ ہوا کہ نفس ہمزہ مسافت دار چیز ہے جو مسافت پر منطبق ہوتا ہے گو وہ مسافت تھوڑی ہی کیوں نہ ہو پھر وہ حرکت کرتا جاتا ہے یہانتک کہ کل اُس مکان کو جسمیں سنا گیا دفعات کثیرہ میں طے کرلیتا ہے گویا وہ ایک ایسی مقدار ہے جس سے مساحت کل حیز کی مسافت کی ہو جاتی ہے ۔

ادنیٰ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کتنی ہی چھوٹی سی چھوٹی مقدار لیجاے وہ بسیط نہ ہوگی حالانکہ ہمزہ کی بساطت مان لیگئی ہے اسوجہ سے کہ تکون اُس کا

ایک آنی حرکت حلق سے ہوتی ہے۔ اور اگر تسلیم کر لیا جاے کہ وہیں کو اجزاے مقدار
ہیں یا وہ کیفیت اجزاے مقداریہ کی ہے تو حرکت اُسکی جمیع جہات میں مسلم نہیں اسلیے
کہ حرکت اُسکی ارادی نہیں ہو سکتی اسواسطے کہ وہ حیوان نہیں اور طبعی بھی نہیں۔
اسواسطے کہ صرف ایک جانب اُسکی حرکت نہیں اور قسری بھی نہیں اِس لیے
کہ اُسکو حرکت طبعی نہیں اور سواے اُسکے اگر قاسر قرع وقلع ہے تو صرف آگے
کی جانب حرکت چاہیئے جیسے پانی میں محسوس ہے حالانکہ حرکت اُسکی اِس قسم کی
کہی جاتی ہے جس سے وجود اُس آواز کا بصورت دائرہ بلکہ بصورت کرہ ہو۔
پھر اگر وہ کیفیت ہے تو انتقال عرض کا محال ہے۔ اور اگر انفعال ہوا کا اُسکی
استعداد کی وجہ سے آناً فاناً ہوتا ہے تو وہ قابل تسلیم نہیں کیونکہ جہاں استعداد کی وجہ
سے انتقال کیف بظاہر محسوس ہوتا ہے تو وہ کیفیت مقام تکون میں باقی رہتی ہے
جیسے حرارت برودت بو وغیرہ میں کوئی صورت ایسی نہیں کہ محل تکون سے کیف
معدوم ہو اور دوسرے اجزا میں موجود رہے۔

الغرض حقیقت آواز ہمزہ کی اب تک سمجھ میں نہ آئی کہ کانوں میں اُسکی
حرکت کی وجہ سے حرارت پیدا ہوتی ہے یا تشنج عصبہ کا یا تمدد اُسکا یا کوئی اور بات
ہے ایسے طور پر سمجھاے کہ میں سمجھ جاؤں۔ اور آپ جب ہمزہ کی صورتوں کے
تکثر کے قائل ہو گئے تو آپ کو ہمزہ کے مطلق ہونیکا اعتراف ضرور ہونا چاہیئے
پھر وہ مطلق واحد شخصی کبھی نہیں ہو سکتا۔ اور نہ موجود خارجی اسلیے کہ وہ معقول ثانی ہوا
اور انقسام اُسکا جزئیات کی طرف ضرور ہوگا اور واحد شخصی کا متکثر ہونا بداہتہً محال ہے
حاصل یہ کہ اگر آواز ہمزہ کا وجود ہو تو کئی محال لازم آئینگے اور مستلزم محال محال ہوتا ہے

اِسلئے اُس کا وجود محال ہے۔

شنوا۔ آپ کو حق تعالیٰ نے سماعت تو دی ہی نہیں جس سے اُس آواز کو اور
ہماری بات کو سُنتے آپ کے ذہن میں اپنے محسوسات کچھ ایسے جمے ہوئے ہیں
کہ ہر بات میں اُنہیں کا قیاس اُن امور میں لگاتے ہو جو آپ کو غیر محسوس ہیں خدا تعالیٰ
کے فضل سے ہمزہ کی آواز ہمیں محسوس ہے اور ہم جانتے ہیں کہ وجود اُسکا بدیہی
ہے اگر ہزار طرح کے استبعاد اور محال آپ پیش کروگے ہمیں اُسکے وجود میں ذرا بھی
شک آئیگا گو اُس کی حقیقت ہم آپ کو نہ بتلا سکیں اگر آپ کو بھی سماعت ہوتی تو آپ
بھی اُسکی بداہت کے قائل ہوتے اُسوقت اگر اس قسم کی تقریریں آپ سنتے تو کہتے
کہ سب فضول ہیں اب اگر آپ میں کچھ عقل ہے تو ہماری ایک بات سن لیجئے کہ
اِسکے سمجھنے میں عمر ضائع نہ کیجئے بلکہ اپنی شرمناک حالت پر تنہائی میں بیٹھکر روئے
اور حق تعالیٰ سے التجا کیجئے کہ یا اللہ سماعت عنایت فرما یا بغیر اُسکے اور کسی طریقہ سے
سمجھا دے کیونکہ وہ ہر چیز پر قادر ہے آپ تو زندہ ہو مردوں کو وہ سناتا ہے
چنانچہ ارشاد ہے لَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا
الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ
وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ اور سوائے اِسکے اگر بڑے بڑے عقلا
اقسام کے موشگافیاں کرکے آپ کو سمجھائیں تو بھی ہرگز نہ سمجھ سکوگے۔

الحاصل کتنے ہی دلائل قائم کیجئے نہ مادر زاد نابینا کو ادراک بصر ہوگا نہ بہرے
کو ادراک سماعت نہ اخشم کو ادراک شم روائح کا نہ عنّین کو ادراک حقیقت جماع کا علیٰ ہذا القیاس
کل ادراکات جسمانیہ کا یہی حال ہے کہ جبتک کسی حاسہ یا وجدان سے جزئی ادراک

نہ ہوں اُس حاسہ یا وجدان سے متعلق کوئی کلی نہ بنے گی مثلاً نابینا کی عقل روشنی رنگ ۔مقدار ۔اشکال وغیرہ صدہا کلیات سے محروم ہے ۔ہرچند لوگوں کے خبر دینے سے وہ کلیات اُسکے پاس مجہول مطلق نہ سہی مگر صرف اتنا جانا کہ وہ کچھ ہیں علم نہیں ہوسکتا ۔علم تو وہ ہے کہ ہرچیز کو اُسکے اعدا سے ممتاز کردے اور یہ علم سوائے مشاہدہ کے حاصل نہیں ہوسکتا مثلاً مفاہیم کلیہ کے سُننے سے نابینا کو سفید رنگ کی حقیقت سمجھ میں نہ آئے گی ۔اس سے معلوم ہوا کہ کلی کا وجود قطع نظر اسکے کہ وہ خارج میں ہے یا نہیں ذہن میں حاصل ہونیکے لیے جزئیات کا احساس یا وجدان شرط ہے پھر جب کوئی کلی عقل میں آجاے تو دوسری کلی اُس سے بن سکتی ہے جو اُسکی ضد ہو ۔مثلاً عدم ہرچند تصور کے قابل نہیں کیونکہ تصور کسی چیز کا ہوتا ہے اور عدم کوئی چیز نہیں مگر اس وجہ سے کہ وجود کا تصور پہلے ہوگیا ہے کچھ نہ کچھ اُس کا بھی تصور ہوجاتا ہے اسی طرح بحذف بعض عوارض بعض کلیات ذہن میں بنا سکتے ہیں مثلاً ہیولی ایک جوہر مجرد ہے قائم بالذات ہے نہ متصل ہے نہ منفصل نہ واحد ہے نہ کثیر ظاہرا سمجھ میں نہیں آتا مگر ذہن نے اُسکو اس طرح بنایا کہ پہلے عوارض مابعد الجسمیہ یعنی کیفیات جسمانیہ سے قطع نظر کیا پھر طول وعرض وعمق سے اُسکے بعد جو باقی رہگیا یعنی جوہر مجرد کو علیحدہ تصور کرلیا یہاں وجدان گواہی دیتا ہے کہ ہیولی کو نابینا کا ذہن جلد بنالیگا اسلیے کہ اُسکو عوارض مرئی سے قطع نظر کرنیکی ضرورت نہوگی

اس سے معلوم ہوا کہ جن کلیات میں حس کو دخل نہیں اُنکا وجود بھی ذہن میں ادراک جزئیات کے بعد ہوا کرتا ہے ۔جیسے ہیولی کہ کبھی محسوس نہیں ہوسکتا مگر نابینا اُسکا ادراک کرسکتا ہے اور سواد وبیاض کا ادراک نہیں کرسکتا اسموقع میں

اگر یہ کہا جاوے کہ نابینا مثل ہیولیٰ کے سواد و بیاض کا بھی اگر تصور کرلے تو کون مانع ہے کیونکہ لاحجر فی التصور مسلم ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ ممکن سمجھ لینے میں کوئی ہرج نہیں اور فی الواقع حق تعالیٰ کی قدرت کے اعتبار سے آسان بھی ہے۔ مگر عادت کے اعتبار سے بعض کلیات کا تصور عقل پر شاق ہوتا ہے۔ مثلاً ممکن ہے کہ کروڑ سر کا آدمی پیدا ہو اور اسکو ایک پاؤں ہو اور ایسے ہی دس بیس جہلات اور اسکو اعجوبہ بنانیوالی چیزیں اُس میں جمع ہوں لیکن اگر کسی کو ایسے آدمی کے وجود کی خبر دیجئے تو ہرگز قبول نہ کریگا حالانکہ اسکو عقل فی الجملہ قبول کرلیتی ہے کیونکہ ایک سر محسوس ہے اسی قسم کے کروڑ سہی آخر متصرفہ ہمیشہ اسی قسم کا کام کیا کرتا ہے مگر نابینا کا تصور سواد و بیاض کا وجدان صحیح کے بالکل مخالف ہے کیونکہ جو صورت بیان سے اُسکے ذہن میں آئیگی وہ مطابق واقع کے نہ ہوگی مثلاً جب اُسکو کہا جائے کہ بیاض ایک چیز ہے تو اُسکے ذہن میں وہی چیز آئیگی جو اُسکے علم کے مناسب ہے مبصرات کے قسم میں کبھی نہ ہوگی پھر جو کہا جاوے کہ وہ مفرق بصر ہے تو مفرق کو وہ مثل تلوار کے خیال کریگا۔ جو دو جسموں کو علیحدہ کرنیوالی ہو اور بصر کو خدا جانے کیا خیال کریگا سر یا اور کچھ پھر اس شخص کو اگر حق تعالیٰ بصارت عطا فرمادے اور سپیدی اُسکے سامنے پیش کریں تو پہلی صورت تصوری کے مطابق اُسکو ہرگز نہ پائیگا۔ نابینا کو جانے دیجئے ہم لوگ باوجودیکہ بصارت کے ذریعہ سے عمر بھر ادراک کیا کرتے ہیں مگر اُس کا تصور نہیں کرسکتے کیونکہ اُسکا ادراک کسی حاسہ سے نہیں ہوتا کیونکہ کسی کی بصارت نہ اپنے آپ کو دیکھتی ہے نہ دوسرے کی بصارت کو اور دوسرے حواس سے محسوس ہونا

اُس کا ظاہر ہے چونکہ بصارت محسوس نہ ہوئی اِسلئے اُس کا تصور نہیں ہوسکتا۔ اِسیوجہ سے اُس میں حکماء کے تین قول ہیں اگر اُسکا تصور مثل سواد و بیاض کے بدیہی ہوتا تو کسی کو استدلال کی ضرورت نہ ہوتی حالانکہ مذاہب ثلثہ میں جب بڑے بڑے عقلمند حکما کو جو عمر بھر بصارت ہی سے دیکھتے رہے اُنھیں اس قدر حیرانی ہو کہ اب تک کوئی بات حل نہ ہوئی اور وہی اختلاف باقی ہے تو بیچارہ نابینا کسطرح اُسکا ادراک کر سکتا۔

الحاصل ممکن نہیں کہ نابینا کی عقل بصارت یا اُسکے متعلقات کو ادراک واقعی کرسکے تو معلوم ہوا کہ لاحجر فی التصور کا مطلب یہ نہیں کہ ہر تصور واقعی ہو بلکہ کچھ نہ کچھ ہر چیز کا تصور ہو سکتا ہے۔ جیسے اندھے کی ٹیڑھی کھیر کا تصور مشہور ہے۔ اِس سے وہ ہمارا دعوی ثابت ہوا کہ ادراک کلی پر احساس جزئی اور وجدان مقدم ہے اور ہماری عقلیں پابند محسوسات کی ہیں اور اس دعوی پر یہ بھی دلیل ہے کہ نفس کا علم نفس کو نہیں ہوتا حالانکہ مقتضی علم حضوری ہونیکا یہ تھا کہ اجل البدیہیات ہوتا کیونکہ وہ نہ آلات کا محتاج ہے نہ حرکات فکریہ کا بلکہ ہمیشہ اپنے لئے آپ حاضر ہے ورنہ غیبوبۃ الشی عن نفسہ لازم ہوگی جو محال ہے باایں ہمہ جس قدر انکشاف و امتیاز سواد و بیاض کا ہے اتنا بھی نہیں۔ اور اگر تسلیم بھی کیا جاے کہ قبل علم اعضا نفس کو اپنا علم ہوتا ہے تو اس علم میں کلام نہیں۔ پھر غور طلب یہ بات ہے کہ نفس کو انا انا کہتے ہوے ہزاروں سال گذر گئے مگر ابتک اُسکو یہ بھی خبر نہیں کہ میں کیا ہوں کسی کا نفس کہتا ہے۔

کہ میں جزء لایتجزی ہوں قلب کا نہ جسم ہوں نہ جسمانی۔

کوئی کہتا ہے کہ اجسام لطیفہ ہوں نورانیہ۔علویہ۔خفیفہ زندہ۔متحرکہ تمام اعضا میں ایسا سرایت کیا ہوا ہوں جیسے پھول میں پانی۔

کوئی کہتا ہے میں قوت دماغ ہوں۔

کوئی کہتا ہے قوت حیوانیہ اور نباتیہ اور نفسانیہ ہوں۔

کوئی کہتا ہے میں یہی ہیکل محسوس ہوں۔

کوئی کہتا ہے وہ اخلاط ہوں جس سے بدن متولد ہوتا ہے۔

کوئی کہتا ہے اعتدال مزاج نوعی ہوں۔

کوئی کہتا ہے خون معتدل ہوں۔

کوئی کہتا ہے دم ہوں جو ہر وقت آتا جاتا ہے۔

کوئی کہتا ہے ناریت ہوں جو سرایت کئے ہوئے جسم میں ہے۔

کوئی کہتا ہے پانی ہوں۔ یہ تو مذاہب مشہورہ ہیں اُسکے سوا اور بہت اقوال ہیں۔

پھر یہ اختلاف علٰحدہ ہے کہ نفس مجرد ہے یا مادی عین مزاج ہے یا غیر حادث ہے یا قدیم اور بعد فنائے بدن باقی رہتا ہے یا نہیں۔ اور تمامی افراد میں متحد الحقیقہ ہے یا مختلفۃ الحقائق اور وہ دوسرے بدن میں منتقل ہوتا ہے یا نہیں۔ کلیات و جزئیات کو ادراک کرتا ہے یا صرف کلیات کو۔ اور نفوس متناہیہ ہیں یا غیر متناہیہ۔

الحاصل ان تمام اقوال سے ثابت ہے کہ بڑے بڑے حکماء کے نفس باواز بلند کہہ رہے ہیں کہ اپنا حال ہمیں کچھ معلوم نہیں اگر اپنے نام کچھ کہہ بھی دیا تو وہ تخمین اور اٹکل بعینہ ایسی ہے جیسے کوئی غائب چیز کی خبر تخمین پر دیتا ہے دلیل

اس بات پر کہ خود حکماً کے نفس اپنی لاعلمی ظاہر کر رہے ہیں یہ ہے کہ جتنے اقوال حکماً
کے ہیں۔ وہ خود اُن کے نفس کے ادراکات ہیں تو جس حکیم نے جو کچھ کہا وہ اُسکے
نفس کی خبر دی ہوئی ہے پھر انکا اختلاف دلیل اسبات پر ہے کہ کسی کو اطلاع و ادر
ادراک نہیں اسلیئے کہ اگر ادراک ہوتا تو سب کو مثل علم سواد و بیاض کے ایک قسم کا ہوتا
جو بدیہی ہے یہ حکمائُ کے نفوس کا حال ہوا دوسروں کے نفس تو اتنی باتیں بھی نہیں
بنا سکتے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ نفس محسوس نہیں اور جو چیز محسوس نہ ہو اُسکا علم واقعی
نہیں ہو سکتا کیونکہ عقل کا مدار محسوسات پر ہے۔

جسطرح نفس کو اپنی ذات کا علم نہیں اسی طرح اُسکو اپنی صفات کا بھی علم پورے
طور سے نہیں چنانچہ علم کی حقیقت اب تک نہ کھلی کہ وہ کیا چیز ہے۔ اسمیں شک نہیں
کہ ہر شخص جانتا ہے کہ میں کچھ جانتا ہوں یہانتک کہ لڑکے بھی اُسکے قائل ہیں اور
یہ بات بھی ضروری ہے کہ علم کے وقت ایک کیفیت وجدانی ایسی حاصل ہوتی ہے۔
جو پہلے نہ تھی مگر یہ بات کہ علم کی حقیقت اور ماہیت کیا ہے اب تک معلوم نہ ہوئی۔
اسی وجہ سے اس مسئلہ میں بڑا اختلاف پڑا ہوا ہے جمہور متکلمین کا قول ہے کہ عالم
و معلوم میں ایک نسبت ہوتی ہے جسکی تعبیر تعلق سے کیجاتی ہے اس قدر تو ضرور ثابت
ہے اس سے زائد کوئی چیز دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتی اکثر اشاعرہ اسپر یہ زیادہ کرتے
ہیں کہ علم صفت حقیقیہ تعلق والی ہے اس صورت میں وہاں دو چیزیں ہوئیں ایک
صفت دوسرا تعلق۔ قاضی باقلانی نے ایک بات اور زیادہ کی اور وہ تین چیزوں کے
قائل ہوئے ایک علم جو صفت موجودہ ہے دوسری عالمیت جو از قبیل احوال ہے
تیسرا تعلق احدہما کا یا دونوں کا۔ ماتریدیہ رحمۃ اللہ کا مذہب ہے کہ وہ نور ایک

جو حق تعالیٰ کے طرف سے فائض ہوتا ہے۔ حکما کا مذہب ہے کہ ذہن میں معلوم کی صورت آتی ہے جو مقولہ کیف سے ہے پھر اُن میں بعضوں کا یہ مذہب ہے کہ اشیا اپنی ذات سے ذہن میں آتی ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ معلومات کی شبح آتی ہے اور بعضوں کا مذہب ہے کہ وہ مقولہ انفعال سے ہے یعنی ذہن کا اُس صورت حاصلہ کو قبول کرنا۔ اور بعضوں کے نزدیک ایک حالت ادراکیہ انجلائیہ ہے جو بعد حصول صورت کے ذہن میں پیدا ہوتی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ وہ نور ہے قائم لذاتہ اور واجب لذاتہ جو کسی مقولہ کے تحت میں داخل نہیں پھر بعضوں کا قول ہے کہ ماہیت علم اعلیٰ درجہ کی بدیہی ہے لیکن بسبب شدت وضوح کے مخفی ہے جیسے آفتاب۔ اور بعضوں کا قول ہے کہ وہ اعلیٰ درجہ کی نظری ہے اسی وجہ سے تحدید حقیقی اُسکی نہایت دشوار ہے اور بعضوں نے کہا کہ صورت اجمالی علم کی بدیہی ہے اور صورت تفصیلی نظری۔ کروڑوں آدمی کہتے ہیں کہ ہمارے دل میں یہ بات ہے۔ ہمارا دل گواہی دیتا ہے ہم اپنے دل میں سوچتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علم کا وجود دل میں ہے ہزاروں حکما کا قول ہے کہ ادراکات دماغ سے متعلق ہیں۔ یہ انہوں نے دیکھا کہ بہت سی ایسی چیزوں کا ہم تصور کرتے ہیں جنکا وجود خارج میں نہیں ہوتا بلکہ ان چیزونکا بھی ہم تصور کرتے ہیں کہ خارج میں اُنکا وجود محال ہے جیسے اجتماع النقیضین وغیرہ اور نیز اُن چیزوں پر حکم واقعی بھی کرتے ہیں جیسے اجتماع النقیضین محال وغیرہ پھر جب اُن چیزونکا وجود خارج میں نہیں تو ضرور ہے کہ ذہن میں ہو یعنی کلیات نفس ناطقہ میں اور معانی جزئیہ قوت واہمہ میں اور صور مادیہ حس مشترک وخیال میں اور

ذہن اِن تینوں کے مجموعہ کا نام ہے۔

اس تقریر پر کئی اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ حکما کے نزدیک مسلم ہے کہ ذات و ذاتیات انحاء وجودات میں محفوظ رہتے ہیں اسلئے ضرور ہے کہ حقائق جوہریہ وجود ذہنی میں بھی جوہر ہوں حالانکہ جمیع صور ذہنیہ حکما کے نزدیک کیفیات ہیں اس اعتراض کا منشا یہی ہے کہ مان لیا گیا ہے کہ جیسے کوئی شے خارج میں بعینہ موجود ہوتی ہے ویسی ہی ذہن میں بھی موجود ہے بھی موجود ہوتی ہے اور یہ دونوں اس شے کے وجود کے لئے گویا ظرف ہیں جیسے مقناطیس اگر مٹھی میں بند کیا جائے تو بھی وہی مقناطیس ہے جو لوہے کو کھینچتا ہے اور اگر خارج میں رکھا جائے جب بھی وہی ہے البتہ فرق اتنا ہی کہ جذب حدید کے لئے خارج میں ہونا شرط ہے ایسا ہی جوہر کے موضوع میں نہ ہونیکے لئے شرط یہ ہے کہ خارج میں ہو علیٰ ہٰذا القیاس کل ماہیات کا یہی حال ہے مثلاً انسان میں نمو اور حس وحرکت ونطق جبھی ہوں گے کہ اُس کا وجود خارج میں ہو۔

مگر اس تقریر سے لازم آتا ہے کہ انسان جب تک ذہن میں ہے نہ جوہر ہے نہ نامی نہ حساس نہ متحرک نہ ناطق۔ اور جب ذاتیات وجود ذہنی میں مسلوب ہوں تو سلب الشی عن نفسہ لازم آئیگا جو محال ہے کیونکہ ذاتیات و ذات میں اجمال و تفصیل کا فرق ہے اور مقناطیس کی مثال یہاں صادق نہیں آسکتی اِسلئے کہ جذب حدید مقناطیس کی ذاتی نہیں ہے بلکہ لازم ہے اور وجود لوازم کا اگر کسی شرط پر موقوف ہو تو کچھ نقصان نہیں ذات کا وجود فی نفسہ کسی شرط پر ایسے طور پر موقوف ہونا کہ وہ شرط نہ ہو تو سلب الشی عن نفسہ لازم آجائیگا ہرگز جائز نہیں یعنی یہ کہنا جائز نہیں کہ انسان بشرط وجود خارجی جوہر وغیرہ ہے اور وہی انسان ذہن میں نہ جوہر ہے نہ ناطق وغیرہ یعنی انسان بھی

نہیں کیونکہ ذہن میں انسان جب انسان ہی نہیں تو اور کیا ہے۔ اسی قسم کے
دشواریوں کی وجہ سے ایک جماعت اسکی قائل ہوگئی ہے کہ ذہن میں اصل شئے
نہیں آتی بلکہ اُسکی شبح اور تصویر آجاتی ہے جس سے ادراک اصل شے کا ہوتا
ہے جیسے کسی شئے کے عکس کو دیکھنے سے اصل شے کا ادراک ہوتا ہے یہ لوگ
اس غرض سے حصول اشیا باشباحہا کے قائل ہو گئے ہونگے کہ وجود ذہنی
کے وقت اشیا پر جوہریت صادق نہیں آتی۔ مگر اُن پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے
کہ ہم بڑے بڑے پہاڑ بلکہ آسمان ایسے طور پر تصور کرتے ہیں کہ اُس تصور میں
دوسری چیز شریک نہیں ہوتی مثلاً آسمان اور گھر کے سقف کا صغر و کبر صاف
ممتاز ہوتا ہے اور ان کے مسلک پر ان چیزوں کا وجود قوت خیالیہ میں ہوتا ہے
جو جسم میں نہیں بلکہ ایک کیفیت اور قوت ہے یہ قوت اُس بخار کو عارض ہوتی
ہے جو دماغ میں ہوتا ہے اور نیز اشخاص معینہ اُسی کیفیت خیالیہ میں ایسے طور پر
آتے ہیں جو متحرک اور اپنے اپنے حیزوں میں مشغول معلوم ہوتے ہیں حالانکہ اُس
صغر و کبر کا وجود کیفیت دماغیہ میں ہونا اور پھر اُن اشیا کا متحرک اور مشغول اُس بخار
میں ہونا عقلاً بالکل باطل ہے۔ اور اگر خاص روح دماغی میں ان چیزوں کا وجود ہو تو
وہ بھی قرین قیاس نہیں اسلئے کہ قلیل المقدار والحجم چیز میں بڑی بڑی مقدار والی چیزوں
کی شبح کا انطباع ظاہر البطلان ہے۔ اور جو لوگ حصول اشیا بانفسہا کے قائل ہوگئے
ہیں اُنہوں نے جوہر کی تعریف میں لفظ اذا وجد فی الخارج بڑھا دیا تاکہ جب تک
ماہیت جوہر ذہن میں بطور کیفیت ذہنیہ رہے اُسوقت بھی جوہر اُسپر صادق آئے
اسلئے کہ اسوقت وہ خارج میں نہیں ہے کہ لا فی موضوع ہوتی۔

اور اُس اعتراض کی وجہ سے بعض انقلابات ماہیت کے قائل ہو گئے کہ ماہیت جوہر ذہن میں کیفیت ہو جاتی ہے۔

اور بعضوں نے کہا کہ علم کو کیفیت کہنا ہی بطریق تشبیہ و مسامحت ہے۔

اور محقق صدرالدین شیرازی نے ایک نیا طریقہ اختیار کیا جسکو اسفار اربعہ میں لکھا ہے ماحصل اُسکا یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ جبتک کوئی شئے نفس کو حاصل نہ ہو نفس اُسکا ادراک نہیں کر سکتا لیکن حصول کا طریقہ صرف حلول و وصفیت میں منحصر نہیں بلکہ جائز ہے کہ دوسری طور پر حاصل ہو جیسے تمام اشیا حق تعالی کو بغیر حلول و وصفیت کے حاصل ہیں جس سے وہ ادراک فرماتا ہے چونکہ نفس بھی مجرد ہے اور حق تعالی نے اُسکو صاحب قدرت و علم و ارادہ وغیرہ وسمع و بصر پیدا فرمایا گویا کہ حق تعالی نے آدمی کے نفس کو ذات و صفات و افعال میں اپنی مثال اس عالم میں قائم کی تاکہ اُسکو دیکھکر معرفت اپنی حاصل کریں۔ اہل ملکوت کو اقتدار ہے کہ صور عقلیہ کو ایسے طور پر پیدا کریں جو قائم بالذات ہوں چونکہ نفس بھی عالم قدرت و عالم ملکوت و معدن عظمت و سطوت سے ہے اسلئے اُسسے بھی متعلق ایک مملکت ہے کہ جو چاہتا ہے اُسمیں پیدا کرتا ہے۔ لیکن چونکہ اُس میں اور اُسکے خالق کے بیچ میں بہت سے وسایط ہیں اسلئے جو افعال و آثار اُسسے صادر ہوتے ہیں ضعیف الوجود ہوتے ہیں یعنی وہ بذاتہ نہ متحرک ہو سکتے ہیں نہ اُنپر آثار خارجیہ مرتب ہو سکتے ہیں بلکہ وہ صور عقلیہ و خیالیہ افلاک و اشباح وجودات خارجیہ ہوتے ہیں۔

عموماً فاعل کا اثر اولاً بالذات صرف وجود شئے میں ہوتا ہے نہ ماہیت میں

کیونکہ ماہیت کمال نقصان وبطون کی وجہ سے جاعل سے مستغنی ہے اسی طرح نفس سے اولاً بالذات اشیا کا وجود ذہنی صادر ہوتا ہے اور ماہیت ضمناً ہوتی ہے جیسے وجود خارجی میں بھی وہ ضمناً ہوتی ہے اس سے ثابت ہوا کہ ماہیت دونوں وجود میں محفوظ رہتی ہے انتہی ملخصاً۔ الغرض اُس اعتراض کے دفع کرنیکے لئے کسی نے اصل شئی یعنی ماہیت کے دو ظرف یعنی خارج وذہن قرار دیکر ہر ظرف کے لوازم علٰحدہ علیحدہ قرار دیئے اور ماہیت کو دونوں میں باختلاف طرق محفوظ رکھا کسی نے کہا بعد انقلاب ذہن میں آتی ہے۔ کسی نے کہا علم مقولۂ کیف ہی سے نہیں۔ کسی نے ماہیت کو ذہن میں آنے ہی نہ دیا۔ کسی نے سرے سے ذہن ہی کا انکار کردیا۔ اور اہل حکمت جدیدہ کا مذہب ہے کہ دماغ بوساطت عروق ناظرہ اُس شبیہ پر مطلع ہوتا ہے جو شبکیہ پر پہنچتی ہے۔

غرض اب تک معلوم نہ ہوا کہ نفس بھی کوئی چیز ہے یا نہیں اور اگر ہے تو اُسکے پاس یعنی ذہن میں کوئی چیز آتی ہے یا نہیں اور آتی ہے تو ماہیت آتی ہے یا اُسکی شبح۔

یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز آدمی دیکھتا ہے یا سنتا ہے اُسمیں کسی کو اختلاف نہیں ہوتا اگر کروڑ آدمیوں کے سامنے سفید چیز رکھی جائے تو سب بالاتفاق کہیں گے کہ یہ سفید ہے اور یہ حکمانے بھی مسلم کرلیا ہے کہ ادراک اُسکا نفس ہی کو ہوتا ہے تو اب یہاں یہ بات حیرت انگیز پیدا ہوئی کہ جو چیز ملتفت الیہ بالذات نفس کی ہے اور جس کے ذریعہ سے وہ علم احساسی میں ادراک کرتا ہے اُسکو نفس نہیں جانتا اور اُسکے ذریعہ سے ملتفت الیہ بالعرض کو خوب جانتا ہے یہاں وہ مقولہ صادق آتا ہے

تو کہ چراغ نہ بینی بچراغ چہ بینی۔

اب غور کیجئے کہ جس چیز میں اس قدر اختلاف ہو اور اختلاف کرنیوالے اعلیٰ درجہ کے عقلا ہوں تو کیا ممکن ہے کہ وہ چیز پورے طور سے کسی کے سمجھ میں آجائے بلکہ ایسے موقع میں اگر کوئی سمجھنے کا دعوے کرے تو وہ قابل تسلیم نہیں مگر حیرت یہ ہے کہ علم کسی ملک میں یا آسمان پر نہیں کہ بسبب نارسائی کے اعلیٰ درجہ کے عقلا اُس میں تخمینیں لگا لگا کر باتیں بناتے ہیں۔ اور ہر ایک کا نفس وہ بات بتاتا ہے جس سے دوسرے کو انکار ہے علم تو خود نفس کی صفت ہے اور ظاہر ہے کہ صفت اور موصوف میں کوئی چیز حائل نہیں جس سے ادراک میں دقت ہو نفس ناطقہ تو دور دور کی باتیں بتاتا ہے۔ اور اُسکی یہ حالت کہ اپنی صفت امتناعیہ ہے یا کیف یا انفعال اُسکو خبر نہیں۔

حواس کے ذریعہ سے جو علوم نفس کو حاصل ہوتے ہیں اُنمیں تو اُسکو کوئی شبہ نہیں رہتا کم وکیف وانفعال وغیرہ ہر چیز کو پورے طور پر ممتاز کرلیتا ہے علم حضوری میں تو چاہیے تھا کہ اعلیٰ درجہ کا انکشاف ہوتا بخلاف اُسکے یہاں علم حصولی ہی میں انکشاف بڑھا ہوا ہے جب علم حضوری کی یہ حالت ہے تو ایسا علم دیدہ و دانستہ حق تعالیٰ کے لئے تجویز کرنا کمال بے انصافی ہے۔ اگر کہا جائے کہ نفس ناطقہ میں بسبب تعلق بدن کے صرافت تجرد نہ رہی اسلئے اُسکے علم میں ضعف آگیا تو جواب اُسکا یہ ہے کہ اگر ضعف ہو تو علم حصولی میں ہوگا اسلئے کہ وہ بذریعہ حواس جسمانی حاصل ہوتا ہے ذات نفس کے تجرد میں تعلق کیوجہ سے کوئی فرق نہ آیا۔ جس سے اپنی ذات وصفات کا علم اُسکو حاصل نہ ہو۔

الحاصل دعوے تو وہ بلنے چوڑے کہ نفس ناطقہ ہر چیز کا ادراک کرسکتا ہے اور اُسکی قوت ادراکی یعنی عقل جب تک کسی بات کو قبول نہ کرے وہ قابل تسلیم نہیں اور اُسکی حالت یہ کہ نہ اُسکو اپنا علم ہے نہ اپنی صفات کا نہ یہ جانتا ہے کہ خود علم یعنی جاننا کیا چیز ہے پھر ایسے مہمل کی تجویز پر اخبار خدا و رسول کی تصدیق کو موقوف رکھنا اور یہ کہنا کہ جو بات سمجھ میں نہ آئے وہ قابل قبول نہیں یا اُسمیں تاویل کی ضرورت ہے بڑی بے انصافی اور بے شرمی کی بات ہے۔ شرح مقاصد میں لکھا ہے کہ نفس کو اپنی صفات کا علم چاہیئے کہ ہمیشہ ہو اِسلئے کہ حضور مدرک مدرِک کے لئے ہمیشہ ہے حالانکہ وہ باطل ہے اِسلئے کہ بہت سی صفات ایسی ہیں کہ اُنکی ماہیت پر اطلاع نہیں ہوتی جبتک نظر و تامل نہ کیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ نفس کو علم تو ہے مگر علم العلم سے ذہول ہے تو اُسکا جواب یہ ہے کہ چونکہ یہ بھی صفت نفس ہے اُسکا بھی علم ہمیشہ چاہیئے خصوصاً اس وجہ سے کہ حکما کا قول ہے کہ علم ہماری ذات کا ہماری نفس ذات ہے انتہی۔ اگرچہ مسئلہ علم میں بہت قلم فرسائیاں ہوئی ہیں مگر چونکہ عقلی مسئلہ ہے ہنوز عقل کو گنجائش ہے اس لئے تفریح طلبہ کے لئے آزادانہ ایک تقریر کی جاتی ہے۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ نے نفس کے ادراکات کو مشروط بحواس کیا ہے اور یہ حواس بمنزلۂ آلات ادراک قرار دیئے گئے ہیں کہ اُنکے ذریعہ سے نفس ناطقہ ذات محسوس کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اِسی وجہ سے مادرزاد اندھا ایک بڑے وسیع علم سے محروم ہے جو بصارت سے متعلق ہے اِسی طرح مادرزاد بہرا وغیرہ۔ ایک ایک قسم کے علم سے محروم ہیں۔ نفس اپنی قوت

مدرکہ ذاتی سے وہاں کچھ کام نہیں لیسکتا اسلئے کہ ذریعہ تعلق کا وہاں مفقود ہے حکما
اسکے قائل ہیں کہ اگرچہ محسوس شئے بصارت وغیرہ حواس کے روبرو ہو مگر اُسکے ادراک
کے لئے اُسکی صورت حس مشترک وغیرہ میں جانیکی ضرورت ہے جسکا مطلب یہ ہوا
کہ ادراک اصل شئے کا نہیں ہوسکتا حالانکہ وجدان صحیح حکم کرتا ہے کہ نفس شئے
خارجی کا ہمیں ادراک ہوتا ہے آخر ہر شخص صورت اور ذی صورت میں ضرور فرق
کرتا ہے اور ہر صاحب اپنے نفس سے پوچھ لیں کہ تم کسی چیز کو دیکھ کر نفس مرئی کو
ادراک کرتے ہو یا اُسکی شبح کو جسکا وجود حس مشترک یا جلیدیہ وغیرہ میں ہوتا ہے ۔
میری دانست میں سوائے حکما یا اُن کے اتباع کے کسی کا نفس یہ نہ کہے گا کہ میں
مقام تاریک میں بیٹھا ہوا منتظر اسکا رہتا ہوں کہ حواس کے ذریعہ سے ایک خاص
مقام تنگ و تاریک میں یعنی دماغ میں کہ جہاں نہ کوئی ذاتی روشنی ہے نہ روشندان
اگر کوئی صورت آجائے تو اُسکو ادراک کرتا ہوں اور یہ سمجھتا ہوں کہ خارجی چیز کا
ادراک کر رہا ہوں اگر ان اتباع کے نفوس سے قسم دیکر پوچھا جائے کہ کارروائی
ہمیشہ وزنہ صحیح صحیح بتلاؤ میری دانست میں اتنا ضرور کہینگے کہ ہم اپنی دانست میں
بغیر واسطہ صورت کے نفس محسوس خارجی کو ادراک کرتے ہیں مگر وہ خلاف عقل ہے
شرح مقاصد میں امام رازی رح کے سوالات کے جوابات میں حکما
کے طرف سے تقریر کی ہے کہ مُدرَک موجود خارجی ہونے میں کسی کو نزاع نہیں
لیکن ادراک یہ ہے کہ اُسکی صورت اور مثال مُدرِک کے پاس جاوے خواہ میں
یا اُسکے آلہ میں ۔ اور یہ بھی لکھا ہے کہ آلہ میں محسوسات کے حاصل ہونے کو ہم اُنکا
ادراک نہیں قرار دیتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ آلہ میں اُنکے حاصل ہونے سے حصول

عند المُدرِک ہوتا ہے۔ حاصل اِس تقریر کا یہ ہوا کہ کہنے کو تو نفس مدرک شئے خارجی ہے مگر نفس کا تعلق ادراکی اُس کی شبح سے ہوتا ہے اِس صورت میں محسوسات موجودہ اور غائبہ کے ادراک میں کوئی فرق نہ ہوا اِس لئے کہ دونوں صورتوں میں نفس اصل شئے کو دیکھا نہیں۔ پھر جو اشتیاق اور بیقراری نفس کو بعض اشیاء کے دیکھنے اور سننے وغیرہ کی ہوتی ہے معلوم ہوا کہ وہ سب فضول ہے کیونکہ اُسکو اصل شئے سے کبھی تعلق نصیب نہیں ہوتا اُسکے روبرو جب ہوگی شبح اور تصویر ہی ہوگی۔ پھر اِس تقریر سے نفس کی حماقت بھی ثابت ہوتی ہے۔ کہ آدمی یعنی نفس ناطقہ سمجھتا ہے کہ میں اصل شئے کو دیکھتا ہوں اور فی الواقع وہ اُسکو نہیں دیکھتا بلکہ اُسکی تصویر کو دیکھتا ہے غرض یہ بات وجدان سے ثابت ہے کہ نفس شئی محسوس ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ تعلق نفس کا بواسطہ حواس کے نفس محسوس سے ہوتا ہے اس صورت میں جو چیز خارج میں محسوسات سے نہ ہو اُسکے ساتھ نفس کو تعلق نہیں ہوسکتا اِسلئے کہ تعلق کے واسطے معلوم کا وجود شرط ہے جسکی وجہ سے حکما کو وجود ذہنی نکالنے کی ضرورت ہوئی چنانچہ اُنہوں نے یہ دلیل قائم کی ہے کہ بہت سے قضایا میں ہم حکم صحیح لگاتے ہیں جیسے شریک الباری ممتنع وغیرہ میں اگر ان قضایا کے موضوع ومحمول کا وجود ذہن میں بھی نہ ہو تو حکم صحیح نہ ہوگا اِسلئے کہ معلوم کا وجود وہاں نہیں۔ اِس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اِس سے اِسی قدر ثابت ہوتا ہے کہ ذہن میں کوئی چیز موجود ہے لیکن اُس کا علم ہونا اس سے ثابت نہیں ہوسکتا۔ بلکہ جائز ہے کہ علم اُس تعلق کا نام ہو جو اُس موجود ذہنی کے ساتھ ہو اس تقریر سے ظاہر ہے کہ بلحاظ قضایائے مذکورہ کے وجود ذہنی بہ ناچاری مان لیا گیا حالانکہ

ہنوز اُس کی ضرورت مسلم نہیں اِس لئے کہ علم منجملہ اُن اعراض کے ہے جو نفس کو
عارض ہیں مثل ارادہ وغیرہ کے اور وہ خارج میں موجود ہے اِسلئے کہ حصول اُسکا
نفس میں ایسے طور پر ہے کہ نفس اُسکے ساتھ خارج میں متصف ہو رہا ہے جیسے
تمام صفاتِ نفس میں ہوتا ہے اِسی وجہ سے نفس کو بوجہ صفت علم کے عالم کہتے
ہیں جیسے بوجہ صفت ارادہ مرید ہے اور صورت علمیہ پر یہ بات صادق نہیں
آتی کیونکہ نفس میں اُس کا حصول ادراکی ہے حصول اتصافی نہین ورنہ لازم آیگا
کہ جواہر بہ تقدیر موجود فی الذہن ہونے کے اعراض اور صفات نفس ہو جائیں۔

اورنیز وہ صورتِ ذہنی ہے خارجی نہیں ہو سکتی ورنہ لازم آیگا کہ کلی من حیث ہی
کلی موجود خارجی ہو حالانکہ ابھی معلوم ہوا کہ علم موجود خارجی ہی حکما نے جو متکلمین پر اعتراض کیا ہی
کہ وجود ذہنی ثابت نہ ہو تو معدومات میں حکم صحیح نہ ہوگا اُسی مادہ میں اُنپر بھی اعتراض
وارد ہے کہ عدم محض کی صورت تو ذہن میں نہیں آسکتی پھر جس کی صورت آرہی ہے
اگر وہ خارج میں ہے تو خلاف مفروض ہے اور اگر ذہن میں ہے تو ذہن میں
معدوم کی دو چیزیں ہوئیں ایک صورت دوسری وہ چیز جسکی وہ صورت ہے حالانکہ
وہ باطل ہے جس کا کوئی قائل نہیں۔ شارح مقاصد رح نے اُس کا جواب دیا ہے
کہ ذہن میں صرف ایک چیز ہے یعنی صورت اور اُسکا معدوم کی صورت ہونا بایں
معنی ہے کہ وہ ایسے طور پر ہے کہ اگر خارج میں اُس کا اور اُس معدوم کا تحقق ہو
تو یہ صورت ذہنی معدوم ہوگی اِس مقام میں اگر وجدان سے کام لیا جائے تو معلوم ہو
کہ صورت شریک الباری کی کیسی ہوگی جو خارج میں اگر پائی جائے تو ذات شریک
الباری ہوگیا اُسکو ہاتھ پاؤں وغیرہ جوارح بھی ہونگے۔ یا منزہ ہوگی اگر آپ یہ کہیں کہ ہم

کچھ بھی تصور کرلیں گے یہ نہ مانا جائیگا اِسلئے کہ شرط یہ ہے کہ وہ صورت ایسے طور پر
ہو کہ خارج میں اُسکا اور نفس شریک الباری کا وجود ہو تو وہ بعینہٖ ہی ہو علی ہذا القیاس
صورت امتناع کس قسم کی ہے آیا اُس میں یہ صلاحیت ہے کہ جس تقدیر پر کہ شریک
الباری موجود ہو جاے اُس سے وہ منتزع ہو سکے پھر اس میں غور کیا جاے
کہ اگر بالفرض خارج میں اُن دونوں جزو کا یعنی مصداق قضیہ کا وقوع ہو جاے
تو کیا جو یقین اِس قضیہ میں ہو رہا ہے اُس میں بھی اُسی قسم کا یقین ہو گا۔ میری دانست
میں اگر انصاف سے دیکھا جاے تو اِس قضیہ میں صورت ذہنیہ جس قسم کی ہو اگر
موجود ہو اور مصداق اُسکا بھی موجود ہو تو یہ صورت کبھی عین مصداق نہیں ہو سکتی
کیونکہ ظاہر ہے کہ جو شئے امتناع وجود کا منشأ انتزاع ہو اگر موجود خارجی ہو جای
تو وہ منشأ وجوب وجود کا ہو گی امتناع کو وہاں کیا دخل کیونکہ وجود فی زمان الوجود
واجب ہے پس معلوم ہوا کہ صورت ذہنیہ جس معنی سے کہ معدوم کی صورت
قرار دی گئی تھی اُس کا وجود ذہن میں نہیں غرض چونکہ وہ صورت خارجی شئے کی ہے
نہ ذہنی کی بلکہ معدوم محض کی صورت ہوئی اِسلئے کہ اُس کا تحقق نہیں ہو سکتا اِس سے
ظاہر ہے کہ صورت ذہنیہ کا وجود معدومات میں ثابت نہیں جسکی وجہ سے وہ
نکالی جاتی ہے بلکہ جائز ہے کہ اِس قسم کی چیزوں کا وجود ذہن میں ایسا ہو جیسے
حواس میں بعض اشیاء کا وجود معلوم ہوتا ہے۔ اور فی الواقع اُن کا وجود نہیں جیسے
برف اصلی کہ نہایت سفید معلوم ہوتا ہے حالانکہ وہ پانی ہے اور پانی کا وہ رنگ
نہیں۔ اِسی طرح کانچ کو باریک پیسنے سے نہایت سفیدی اُسمیں محسوس ہوتی ہے
حالانکہ قبل پیسنے کے وہ نہیں ہوتی۔ علیٰ ہذا القیاس کانچ میں جب شق آجاتا ہے

تو اُنھیں سفیدی ممتاز ہوتی ہے حالانکہ وہاں رنگ دینے والی کوئی چیز حادث ہوئی

الحاصل ان اشیاء میں جو رنگ محسوس ہوتا ہے فی الحقیقت وہ رنگ نہیں۔
جو محسوس ہے بلکہ حس کی غلطی ہے جو محسوس سمجھتا ہے چنانچہ شرح مواقف میں اسکی
تصریح ہے اس سے معلوم ہوا کہ نفس ناطقہ کا تعلق بواسطہ بصارت کے بعض چیزوں
کے ساتھ معلوم ہوتا ہے اور فی الحقیقت اُس چیز کا وجود نہیں ہوتا تو جائز ہے کہ
اُن قضایا کا وجود بھی ایسا ہی ہو جیسے سفیدی مذکور کا تھا یعنی بظاہر نفس ناطقہ کا
تعلق شریک الباری وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے مگر اُس کا وجود نہیں بلکہ یہ وجود صرف
اختراعی ہے جسکو وجود کہنا مجازاً ہوگا علی ہذا القیاس جن اشیاء کے ساتھ تعلق نفس کا
بغیر واسطہ حواس کے ہوتا ہے۔ سب میں یہی بات ہے کہ وجود ذہنی انکا اختراعی ہے
مثل انیاب اغوال کے مگر چونکہ نفس کو بواسطہ حواس کے تعلق کی عادت پڑی ہوئی
ہے اس لئے اس قسم کے تعلقات میں غلطی نہیں سمجھتا جیسے اشیاء مذکورہ میں غلطی
معلوم نہیں ہوتی۔ اس تقدیر پر ادراک محسوسات کے بعد جو کلیات منتزع سمجھی جاتی
ہیں فی الحقیقت انکا وجود ذہن میں بھی نہیں۔ بلکہ دراصل وہاں نفس کا تعلق موجود
خارجی سے ہے اسی وجہ سے اگر کوئی صرف ایک بار سفیدی کو دیکھا ہو تو اسکو
ہر وقت سفیدی کا تصور کرنا آسان ہے یعنی ہر وقت اُس ایک بار دیکھی ہوئی
سفیدی کے ساتھ نفس متعلق ہو سکتا ہے۔ اور جو ایک بار بھی نہ دیکھے تو کبھی اُس کا
تصور نہ ہوگا۔ بار بار نفس اُسی ایک بار دیکھی ہوئی چیز سے متعلق ہونے کی یہ دلیل ہے
کہ اگر کسی نے خاص قسم کی سفیدی کو ایک بار دیکھا ہو تو دوسری قسم کی سفیدی کبھی
اُسکے ذہن میں نہ آویگی جب معلوم ہوا کہ نفس ہمیشہ جزئی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو

یہ امر بھی قابل تسلیم ہے کہ اگر کوئی شخص مختلف سفیدیوں کو دیکھا ہو تو ہر تصور کے
وقت ایک خاص قسم کی سفیدی سے نفس متعلق ہوگا یا نوبت بہ نوبت سب سے
متعلق ہوگا مگر سرعت حرکت تعلق کی وجہ سے امتیاز اقسام میں باقی نہیں رہتا اور
ایک کیفیت اجمالی سی معلوم ہوتی ہے جو کلی سمجھی جاتی ہے اور یہ عقل کی غلطی ہے
جیسے سفیدی وغیرہ میں سُرعت کی وجہ سے حس کی غلطی ہوا کرتی ہے۔ یہاں
یہ بات معلوم کرنا چاہیئے کہ جو علاقہ عالم و معلوم میں ہوتا ہے وہ مجہولۃ الکنہ ہے جیسے
حکما حلول کی بحث میں علاقہ ناعتیت کو لکھتے ہیں۔ اور جیسے شارح مقاصد نے
لکھا ہے کہ حصول ادراکی جو صورۃ حاصر عند المدرک کا حصول نفس میں ہوتا ہے
مثل حصول اتصافی کے نہیں جو ایمان وغیرہ صفات نفس کا حصول نفس میں ہوتا ہی
اور حصول ادراکی کو ہم صرف اپنے وجدان سے پاتے ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ
ہمارے لئے وہ حاصل ہے مگر ہم اُس پر قادر نہیں کہ اُسکی تعبیر کسی خصوصیت
کے ساتھ کرسکیں بغیر اسکے کہ اُسکو ادراک یا علم یا شعور وغیرہ کہیں یہ تقریر اُنہوں نے
امام رازی رح کے اُس اشکال کے جواب میں کی ہے کہ اگر علم حصول صورت
یعنی ماہیت ہو تو تصور حرارت سے ذہن کا حار ہونا لازم آئیگا غرض حکما کے مشرب
پر بھی حصول ادراکی کی تعبیر اِس طور پر کہ حصول اتصافی سے فرق ہو جائے نہیں ہوسکتی
اِسی طرح تعلق علمی بھی مجہول الکنہ ہے اِسی وجہ سے نفس کو مبصرات کے ساتھ تعلق
اگرچہ بواسطہ بصر ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ مبصر کا وجود بصارت کے روبرو ہو بلکہ ایکبار
دیکھ لینا ہر وقت کے تعلق کے لئے کافی ہے اور علم وہی ہوگا کہ تعلق واقعی طور پر
ہو ورنہ وہ جہل ہوگا جیسے کہ نابینا کے نفس کا تعلق کھیر کے تصور کے وقت بگلے کی

جسامت کے ساتھ مشہور ہے اس صورت میں سب کو مثل علم سواد و بیاض کے ایک قسم کا ہوتا جو بدیہی ہے۔ یہ حکما کے نفوس کا حال تھا دوسروں کے نفس کو تو اتنی باتیں بھی نہیں بتا سکتے اس کی وجہ یہی ہے کہ نفس محسوس نہیں اور جو چیز محسوس نہ ہو اُسکا علم واقعی نہیں ہو سکتا کیونکہ عقل کا مدار محسوسات پر ہے۔

اب ہم عقل سے پوچھتے ہیں کہ اب آپ کی وہ ترکتازیاں اور دوڑ دھوپ کہاں ہے جو کبھی آسمانوں تک رسائی کر کے وہاں کی خبریں لاتے اور کبھی زمین کے اندر گھس کر مرکز کی سناتے کبھی اُس عالم کے مشاہدات بیان کرتے جہاں فرشتوں کے پر جلتے ہیں۔ کبھی ازل و ابد پر مطلع ہونے کے دعوی کبھی خدا اور رسول کے مقابلہ کے گھمنڈ کو جو چیز ہماری جانچ میں برابر نہ اُترے اُسکو رد کر سکتے ہیں۔ کبھی وہ ناز و افتخار کہ نعوذ باللہ خدا و رسول کی باتوں پر الزام لگانا اور تاویلیں کر کے دُرست کرنا ہمارا کام۔ یہاں آپ کی قلعی کھل گئی کہ مدار آپ کا انہیں پانچ جاسوسوں یعنی حواس پر تھا جنکا گذر صرف مادیات میں ہے اگر آپ صحیح باتیں بتا سکتے ہیں تو آپکا امتحان یہ ہے کہ اپنے ہی پورے حالات ہمیں یقینی طور پر بتا دیجئے اور معلوم رہے اگر تخمین اور اٹکل کی باتوں کو آپ یقین کہو گے تو ہم ہرگز نہ مانیں گے کیونکہ مجانست کی وجہ سے آپ کا بھید ہم سے چھپ نہیں سکتا پھر آپ کے یقین کہنے کو ہم کیونکر مانیں اسلئے کہ آپ کے اعلیٰ درجہ والوں نے اُن کو رد کر دیا ہے ورنہ سب متفق اللفظ یہی کہتے جو آپ کہو گے پھر جب آپ اِس امتحان کے وقت پورے نہ اترو گے تو آپکی کسی خبر پر بھروسا نہ ہو گا کیونکہ اپنے گھر کی خبریں جہاں کوئی مانع نہیں تخمین سے کہنا اور جہاں صدہا موانع ہوں وہاں کی خبریں یقینی بتلانا البتہ فریبی ہے۔

چونکہ تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ مدار عقل کا حس پر ہے اِس بنا پر وجدان گواہی دیتا ہے کہ اگر بالفرض حیوانات و انسان کسی اور طور پر ہوتے تو یہ موجودہ حالات اسوقت کبھی سمجھ میں نہ آتے بلکہ بطور احتمال اگر وہ بیان کئے جاتے کہ ایک خلقت ہے کہ انکا قد طویل ہے اور ایسے عضو پر ٹکے رہتے ہیں جس کا طول تخمیناً ساتواں حصہ قد کا ہے اور عرض تخمیناً اکیسواں حصہ اور اُنپر ہمیشہ اقلاً ۲۹۳ من کا وزن رہا کرتا ہے حالانکہ اصلی طاقت معمولی اتنی ہے کہ ایک من بوجہ اُٹھا سکیں اُنمیں ایک چمڑے کا تھیلا لگا ہوا ہے جس کے دو سوراخ ہیں ایک میں پتے غلہ وغیرہ نباتات وجمادات اور پانی ڈالتے ہیں اور دوسرے سے وہ سب نکل جاتا ہے اُس تھیلے کے اندر ہمیشہ آگ سلگی رہتی ہے جسکا کبھی کبھی دہواں بھی نکلتا ہے مگر اُنکو اُس کی گرمی محسوس نہیں ہوتی۔ وہاں وہ سب پکتا ہے پھر اُسکے خلاصہ سے چند گاڑی چیزیں بنتی ہیں کسی کا رنگ سُرخ کسی کا سفید کسی کا سیاہ کسی کا سبز۔ ان گاڑی چیزوں سے صدہا چیزیں بنتی ہیں کوئی سخت مثل پتھر کے کوئی نرم مثل روئی کے کوئی رقیق کوئی غلیظ کوئی سرد کوئی گرم کوئی چیز اُنکو بیہوش کر کے زمین پر گرا دیتی ہے کوئی چیز حرکت کر کے دیوانہ بنا دیتی ہے۔ کوئی ہنساتی ہے کوئی رلاتی ہے۔ اُس سے سامعہ باصرہ ذائقہ شامہ لامسہ جاذبہ ہاضمہ دافعہ ماسکہ غاذیہ مصوّرہ وغیرہ قوتیں پیدا ہوتی ہیں۔ اُن گاڑی چیزوں سے ایک چیز ہے کہ اُسکو چرمی پچکاری کے ذریعہ سے جس کے عجیب حالات ہیں اور دفین کے جسم میں لگی ہوئی ہے۔ دوسرے خریطہ میں پہنچاتے ہیں وہاں چند روز کے بعد وہ شکل بدل کر باہر نکلتی ہے وہ لوگ اُسکو بہت پیار کرتے ہیں اور اپنی جان سے زیادہ اُسکے ساتھ محبت رکھتے ہیں اور یہ کوئی نہیں سمجھتا

کہ وہی نباتات وجماد شکل بدلی ہوئی ہیں اُن کے اعضا میں ایک عضو ایسا ہے کہ اُس سے چار نہریں نکلتی ہیں ایک کا پانی نہایت شیریں ایک کا نہایت تلخ ایک کا پھیکا ایک کا کھارا اُن کو اپنے اعضا پر پوری قدرت نہیں کوئی اختیار سے متحرک اور ساکن ہوتا ہے کوئی خود بخود بحسب ضرورت متحرک اور ساکن ہوتا ہے کسی کو مطلقًا حرکت نہیں اسی طرح صدہا وہ موجودہ حالتیں جن کی عادت ہونیکی وجہ سے عقل کو اُن کے عجائب میں غور کرنے کی نوبت نہیں پہنچی اگر اُس وقت بیان کئے جاتے تو عقل ہرگز قبول نہ کرتی اور ہر طرح سے اُنکے محال بنانے میں کوشش کی جاتی اسی طرح مثلًا وہ آثار جن کے وجود کی وجہ سے مزاج کو ثابت کرنے کی ضرورت ہوئی نہ پائے جاتے مثلًا حرارت برودت۔ رطوبت یبوست حیوانات میں نہ ہوتے اور صرف ایک ہی حالت ہوتی مثلًا حرارت یا وہ بھی نہ ہوتی جیسے افلاک کہ حکما کا قول ہے کہ نہ وہ حار ہیں نہ بارد نہ رطب نہ یابس نہ خفیف نہ ثقیل اور اُسوقت کہا جاتا کہ عناصر اربعہ یعنی آگ پانی وغیرہ ایک جاے جمع ہوسکتے ہیں تو کسی کی عقل باور نہ کرتی اور یہی دلیل اُسوقت پیش نظر ہوتی کہ اجتماع ضدین ممکن نہیں کیونکہ کوئی چیز اُسوقت اُسکے قائل ہونے پر مجبور کرنے والی نہ ہوتی بخلاف اِس حالت موجودہ کے کہ ظہور آثار متضادہ مزاج کے قائل ہونے پر مجبور کر رہا ہے۔ حالانکہ وہی اجتماع اضداد اب بھی موجود ہے مگر ضرورۃً عقل سے کہا گیا کہ اگر یہ سب جمع ہوں اور اُنمیں کسر و انکسار ہوکر ایک حالت متشابہ پیدا ہوجاے تو کیا نقصان ہرچند عقول نے اِسمیں اِس قدر اختلاف کیا کہ ہر ایک کیفیت مثلًا حرارت برودت اپنے

ضدین فعل کرتی ہے اور انہی سے منفعل ہوتی ہے ۔ یا صورت نوعیہ بواسطہ کیفیت
فعل کرتی ہے اور مادہ منفعل ہوتا ہے یا کیفیت فعل کرتی ہے اور مادہ منفعل ہوتا ہے
یعنی مزاج بننے کے باب میں حکماء کے یہ تین قول ہیں مگر عقول نے اُس غیر محسوس
مزاج کا انکار نہ کیا اور اُس میں یہ آسانی دیکھی کہ اگر مزاج کو نہ مانیں تو ایک بڑی مصیبت کا
سامنا ہے کہ اُن آثار متضادہ کو بغیر کسی مبدا اور منشا کے ماننا پڑے گا۔

غرض یہ آثار متضادہ اگر محسوس نہ ہوتے تو عقل مزاج پر جو غیر محسوس چیز ہے
کبھی ایمان نہ لاتی صرف حواس نے اسکو اس ایمان پر مجبور کر دیا جیسے اہل ایمان کی عقلوں کو
خدا تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خبر دینا کسی غیر محسوس چیز کے ایمان پر
مجبور کر دیتا ہے ۔ اِس موقع پر یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ جب عقل احساس آثار کی
وجہ سے غیر محسوس و غیر معقول چیز کو مان سکتی ہے تو خدا و رسول کے خبر دینے کی
وجہ سے اُس کو ماننے میں کیا تامل ہے حالانکہ حس کو تو اکثر غلطی بھی ہوتی رہتی ہے
جس کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ آئیگا ۔ بخلاف خدا و رسول کے قول کے کہ اُس میں
غلطی کا احتمال بھی نہیں ۔ جب عقل دونوں صورتوں میں غیر محسوس چیز پر ایمان لائیں
مجبور ہے تو ضعیف سبب سے مجبور ہو جانا اور قوی سے مجبور نہ ہونا قرین قیاس نہیں
بلکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اُس قوی سبب کی وقعت اُس قدر نہیں جس سے
مجبور ہو جسکا مطلب یہ ہوا کہ اصل ایمان ہی میں کچھ فتور ہے ورنہ ممکن نہیں کہ خدا و رسول
پر ایمان لائے پھر اُن کی دی ہوئی خبروں کا اعتبار نہ کرے ۔

غرض اس قسم کے ہزاروں اسوقت کے محسوسات اگر بیان کئے جاتے
تو عقل کو ماننے میں بہت تامل ہوگا ۔ مگر چونکہ دیکھنے اور سُننے سے عادت ہو گئی اسلئے

اب سب عقل کے مطابق معلوم ہوتے ہیں۔

الحاصل حس کو عقل کے ساتھ ایک تعلق خاص ہے یہی وجہ ہے کہ آدمی لڑکپن میں جو کچھ دیکھتا یا سنتا ہے اُسکے سمجھنے کے لئے قوت عاقلہ کو مصروف کرتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ اِس قوت کا پہلا اور قوی محرک حس ہے۔ اگرچیکہ عقل کو متوجہ کرانے والے بہت امور ہیں کیونکہ جب آدمی کسی چیز کی طرف توجہ کرتا ہے خواہ وہ توجہ حسی ہو یا خیالی عقل سے ضرور کام لیتا ہے اِسلئے توجہ عقل کے تفصیلی اسباب محصور نہیں ہو سکتے۔ مگر یہاں چند اسباب کثیر الوقوع بطور مشت نمونہ از خروارے لکھنا مناسب معلوم ہوا۔

منجملہ اُنکے ایک حس ہے جیسا ابھی معلوم ہوا۔ تاریخ* فلاسفہ یونان میں انکسغورس فیلسوف کے حال میں لکھا ہے کہ ایک بار آسمان کی طرف سے کہیں پتھر گرا اُس روز سے

* اسی کتاب میں لکھا ہے کہ انکسغوراس فیلسوف یونان میں تھا جملہ خواہشیں اور مال و زمین و کسب وغیرہ چھوڑکر تحصیل فلسفہ میں بہت مشغول ہوا اور مدتوں سیاحت کر کے مختلف مقامات سے علم حاصل کیا کسی نے اُس سے پوچھا کیا تمہیں وطن سے محبت نہیں کہا میں اُس وطن کو دوست رکھتا ہوں اور اشارہ آسمان کی طرف کیا۔ یہ پہلے جس نے فلسفہ کو یونان میں ظاہر کیا یہی حکیم تھا۔ کسی نے اُس سے پوچھا اسعد الناس کون ہے کہا وہ نہیں جو تم گمان کرتے ہو۔ بلکہ اعلیٰ درجہ کا سعادت اُن لوگوں میں ہوا کرتا ہے جنکو تم مقرار سمجھتے ہو۔ ایک مدت کے بعد جب وہ اپنے وطن کو آیا اور دیکھا کہ زمینیں تلف ہو گئیں کہا اگر تم تلف نہ ہوتیں تو میں تلف ہو جاتا۔ ایک بار کا اتفاق ہے کہ پرقلس کے مکتب میں ایک بکری لائی گئی جس کے وسط پیشانی میں ایک ہی سینگ تھا ایک منجم نے جس کا نام لیمون تھا کہا کہ اثنا (نام شہر) میں جو دو فرقے ہو گئے ہیں قریب ہے کہ وہ مل کر ایک جماعت ہو جائنگی انکسغوراس نے کہا کہ یہ امر علق ہے کسی بات پر دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ سبب اُسکا یہ ہے کہ اُس کا دماغ کھوپری میں بھرا ہوا نہیں اور راس کے سرکی پوری تشریح بیان کیا لوگوں نے اُسکو ذبح کر کے دیکھا تو اُس کے قول کے مطابق پایا۔ مگر منجم کی بات بھی صحیح ہوئی کہ تھوڑی مدت میں دونوں فرقے ایک ہو گئے۔ چونکہ یہ حکیم جاہلیت کے بتوں پر طعن و تشنیع کیا کرتا تھا اس لئے آخر میں لوگ اُس سے ناراض ہو گئے۔ اُس کا قول تھا کہ آفتاب ایک لوہے کا ٹکڑا ہے قابل پرستش نہیں۔

انکسفوراس اس بات کا قائل ہو گیا کہ آسمان پتھر سے بنا ہوا ہے اور اُسکے باقی رہنے کی یہ وجہ بتائی کہ وہ بہت سُرعت سے حرکت کیا کرتا ہے اگر ایک ساعت اُس کی حرکت میں خلل آجاے تو آسمان و زمین کا کل انتظام درہم و برہم ہو جائے گا۔

جسطرح عقل کو کسی طرف توجہ دلانے میں حس کو بڑا دخل ہے اسی طرح اِسبات میں صحبت کا بھی قوی اثر ہے اسی وجہ سے بعضے حکما کو الٰہیات و معاد وغیرہ کی طرف توجہ ہوئی کیونکہ وہ ابنیا کے یا اُن کے مصاحبین کے صحبت یافتہ تھے۔ وفیۃ الاسلاف وتحیۃ الاخلاف میں لکھا ہے کہ فیثاغورث اور سقراط داؤد اور لقمان علیہما السلام کے شاگرد تھے اور سقراط کا شاگرد افلاطون اور اُسکا شاگرد ارسطو اور اُس کا شاگرد اسکندر افریدوسی اور ساسطیون وغیرہ تھے اس سلسلہ سے ظاہر ہے کہ ابنیا کے علوم نقلیہ ضرور ان لوگوں میں آئے تھے پھر چونکہ حکما نے اپنی عقلوں کو محسوسات میں اکثر کامیاب ہوتے دیکھا بمقتضائے طبع اور تلذذ عقلی اُن میں بھی رائے لگائی مگر چونکہ عالم محسوسات میں آثار و لوازم گو مطابق واقع کے ہوں یا نہ ہوں عصاے کور کا کام دیتے ہیں اِسلئے کبھی اُنکو راہ ملی اور کبھی بھٹکتے رہے غرض کہیں نہ کہیں پہنچے۔ بخلاف عالم غیر محسوس کے کہ اول تو وہ سفر دور و دراز کا اور راستہ وہاں کا ناآشنا اسپر مضامین نقلیہ کی ہر طرف سے بارش پھر نہ کہیں قدم جمانے کی جگہ نہ سر چھپانے کو سہارا نہ ہاتھ میں آثار و لوازم کا عصاے کو رہر قدم پر لغزش کا ظن بلکہ یقین۔ کیا ایسا سفر بغیر راہبر کامل کے کوئی طے کرسکتا ہے ہرگز نہیں اسی وجہ سے بعض عقول نے جب دیکھا کہ کامیابی ممکن نہیں تو صراحتًا اُس عالم کا انکار کر بیٹھا اور بعضوں نے گو انکار نہ کیا مگر کچھ ایسی باتیں بنائیں کہ خود بخود منقول سے انکار ہو گیا۔

اگر شک ہو تو الٰہیات و معاد کے مسائل میں حکما کے اقوال کو منقولات کے ساتھ ملا کر دیکھ لیجئے
بو علی سینا وغیرہ حکما کو مسئلہ معراج کا انکار نہیں مگر اس اقرار پر غور کرنے سے معلوم ہوگا
کہ اُس میں اور انکار میں کیا فرق ہے۔

دبستان مذاہب میں لکھا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج
کی نسبت حکمائے نے بہت تاویلیں کیں مگر سب سے عمدہ وہ تاویل ہے جو بو علی سینا نے
کی ہے کہ جبریل کے آنے سے یہ مراد ہے کہ قوت روح قدسی بصورت امر پہنچی۔
اور براق سے عقل فعال مراد ہے جو سب قدسی قوتوں پر غالب ہے اور سب ارواح
اُس سے ہر وقت مدد پہنچا کرتی ہے چونکہ سفر میں تائید مرکب سے ہوا کرتی ہے اور
یہ سفر معنوی تھا اسلئے بنظر تائید کے بلفظ براق تعبیر کی گئی اور جو وارد ہے کہ وہ گدھے
سے بڑا اور گھوڑے سے چھوٹا تھا مطلب اُس کا یہ ہے کہ عقل فعال عقل انسانی سے
برتر اور عقل اول سے کمتر ہے چہرا اُس کا آدمی کا ہونیکا یہ مطلب ہے کہ تربیت انسانی
پر نہایت مائل اور مشفق ہے اور ہاتھ پاؤں اُسکے دراز ہونیکا یہ مطلب ہے کہ فائدہ
اُسکا ہر جگہ پہنچتا ہے اور اُسکا سوار ہونیکے وقت سرکشی کرنے اور جبریل کے مدد دینے
سے یہ مراد ہے کہ حضرت عالم جسمانی میں جب عقل فعال سے ملنا چاہے اُس
نے قبول نہ کیا یہاں تک کہ جہل اور عوائق جسمانی سے مجرد ہوکر بتائید قوت روح
عقل فعال کے فیض اور فائدہ کو حاصل کیا اور وہ جو فرمایا کہ مکہ کے پہاڑوں سے
جب میں گذرا ایک شخص کو دیکھا کہ میرے پیچھے چلا آرہا ہے اور اُسنے آواز دی
کہ ٹھہرو جبریل نے کہا کہ بات نہ کیجئے اور چلے چلئے۔ مقصود یہ کہ قوت وہم میرے
پیچھے چلی آرہی تھی جب میں مطالعہ اعضا و جوارح سے فارغ ہوا اور تامل حواس

ہنوز نہ کیا تھا کہ قوت وہم نے آواز دی کہ آگے نہ بڑھو وجہ اُس کی یہ کہ واہمہ متصرف ہے اور اُسکو غلبہ حاصل ہے وہ ہر وقت اپنا کام پورا کرنا چاہتا ہے اور عقلی ترقی کا مانع ہوتا ہے۔ انسان کو نہ چاہیئے کہ اُس کے قول پر عمل کرے ورنہ حیوانات کے برابر ہو جائے گا اسی واسطے کہا گیا کہ اُسکے طرف توجہ نہ کیجیے اور وہ جو فرمایا کہ بیت المقدس کو پہنچے۔ اور موذن نے اذان کہی اور ہیں آگے بڑھا جماعت انبیا و اولیا کو دیکھا کہ داہنے بائیں کھڑے ہیں اور ہر ایک نے مجھ پر سلام کیا مطلب یہ کہ مطالعہ تا اِل قوٰی حیوانی وطبعی سے فارغ ہونے کے بعد دماغ کی نوبت پہنچی موذن سے مراد قوت ذاکرہ ہے اور امامت سے تفکر اور ملائکہ سے دماغی قوتیں جیسے تمیز حفظ ذکر فکر وغیرہ موقوف اور اُن کا سلام کرنا احاطہ ہے تمام عقلی قوتوں پر۔ اور وہ جو فرمایا کہ آسمان دنیا پر پہنچے اوس کا دروازہ کھلا وہاں اسمٰعیل کرسی پر بیٹھے تھے اُن کے روبرو ایک جماعت تھی جنپر سلام کیا مراد فلک سے قمر اور اسمٰعیل سے جرم قمر اور اس جماعت سے وہ چیزیں جن پر قمر دلیل ہے۔ اسی طرح فلک دوم وغیرہ وغیرہ افلاک تفصیل لکھا جس کا ذکر چنداں مفید نہیں خلاصہ سب کا یہ کہ نہ جبریل آسے نہ براق نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکان سے کہیں تشریف لے گئے بیٹھے ہی بیٹھے سب طے ہو گیا چنانچہ اس پر یہ دلیل ہے کہ ہنوز بستر گرم تھا کہ آپ واپس تشریف لائے۔ کیونکہ بستر سرد تو جب ہوتا کہ جسم کے ساتھ تشریف لیجاتے یہ تو ایک روحانی سفر تھا نعوذ باللہ من ہذا الاعتقاد۔

اور فکر جدت پسند بھی عقل کو حرکت دیا کرتی ہے کیونکہ انسانی طبیعت عموماً

جدت پسند واقع ہوئی ہے اسلئے جدھر اُس کی توجہ ہوتی ہے یہ خیال ضرور
آتا ہے کہ کوئی ایسی بات نکالی جاے جو کسی کی سمجھ میں نہ آئی ہو مگر چونکہ ہر طبیعت میں
یہ صلاحیت نہیں کہ دائرہ تقلید سے خارج ہو سکے ہر شخص اُسپر قادر نہیں ہوسکتا
اور جب اعلیٰ درجہ کی عقلیں ہر طرف تگاپو کرتی ہیں تو کوئی نہ کوئی بات اُن کے پیش نظر
ہو جاتی ہے اور بظاہر آثار ولوازم بھی اُس کی ساعدت کرتے ہیں گو وہ کبھی مطابق
واقع کے ہوتی ہے اور کبھی نہیں ۔

عبدالکریم شہرستانی نے ملل ونحل میں لکھا ہے کہ ہرقلس نے (جو شاگرد
افلاطون کا ہے) لکھا ہے کہ کل قدما افلاطون تک حدوث عالم کے قائل تھے
ارسطاطالیس نے یہ بات ایجاد کی کہ عالم قدیم ہے اور اُسپر دلائل قائم کیا
جن کو اپنی دانست میں برہان وحجت سمجھتا تھا پھر اُسکے شاگرد مثل اسکندر افرودسی
اور ثامسطیوس اور فرفوریوس نے اُسی کا طریقہ اختیار کیا۔ ہرقلس نے خاص اس مسئلے
میں ایک کتاب تصنیف کی جس میں ارسطاطالیس کے دلائل کو بلفظ شبہات تعبیر
کرکے رد کیا۔ پھر فرفوریوس نے اثبات قدم میں ایک رسالہ لکھا اور اُس میں
یہ بیان کیا کہ افلاطون بھی قدم ہی کا قائل تھا اور جو اقوال اُسکے حدوث پر دال ہیں
وہ ماوٗل ہیں یعنی حدوث سے مراد حدوث ذاتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ عالم
حادث زمانی نہیں بلکہ قدیم ہے ۔

تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ انکسغوراس کا قول ہے کہ ہر موجود کا
اصل عدم متناہی ہے ۔ عقل نے موجودات کو عدم سے نہیں نکالا بلکہ متفرق اجزا
کو اُن کے مناسب شکل انکو دی ۔ اور جتنے اجسام ہیں غیر متناہی قسمت قبول کرتے

ہیں اگر کوئی ماہر ملے اور آلہ تقسیم کرنے کا موجود ہو تو مچھر کے پاؤں کو تقسیم کر کے
اتنے اجزا نکالدے کہ لاکھوں آسمانوں کو وہ ڈھانپ لیں اُسکا یہ بھی قول ہے
کہ گھانس وغیرہ نباتات میں گوشت خون ہڈی رگیں وغیرہ موجود ہیں اسی وجہ سے
جب حیوان اُسکو کہاتا ہے تو ہر عضو اپنے مناسب اجزا کو اس سے جذب کرلیتا
ہے البتہ گھانس میں گھانس کے اجزا زائد ہیں جو بالائے سطح کو ڈھانپتے ہیں۔
اِسی وجہ سے اُسکو گھانس کہتے ہیں اور تمام نباتات کا یہی حال ہے یہ بھی
اُس کا قول ہے کہ آفتاب لوہے کا ٹکڑا گرم ہے۔ اور چاند جسم تاریک ہے ممکن ہے
کہ لوگ اُس میں بستے ہوں اور اُس میں پہاڑ اور وادئیں ہیں اور دم دار ستارے
ہیں مثل متحیرہ ستاروں کے کبھی غیر معین زمانوں میں مل بھی جاتے ہیں
اُس کا قول ہے کہ کل ستارے خود نہیں حرکت کرتے اُن کو ہوا حرکت دیتی ہے
اُسی تاریخ میں لکھا ہے کہ لوقس کا قول ہے کہ تمام اشیاء کا اصل ذرّات
سخت اور فراغ ہے اور وہ ذرّات بسبب صلابت کے فاسد نہیں ہوتے اور
تغیرات سے محفوظ ہیں۔ دمؔ‌قریطس جو اُس کا شاگرد ہے اُس نے یہ بات

+ تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ دموقریطس طلب علم میں نہایت سعی اور جانفشانی کیا کرتا تھا کئی کئی روز اُس پر گذر جاتے کہ ایسے چھوٹے سے حجرہ کے باہر نہ نکلتا تحصیل علم کے واسطے مصر حبشہ عجم بلاد کلدیہ ہند وغیرہ ملکوں کی سیاحت اختیار کی اور تحصیل کمال کے بعد بھی تجرد اور تنہائی اور فقر ہی کو پسند کرتا۔ اکثر غاروں اور قبرستانوں میں بسر کرتا ایک بار بادشاہ کی بیگم کا انتقال ہوا جو نہایت محبوبہ تھی بادشاہ کو سخت غم ہوا دیموقریطس یہ حال سُنکر اُسکے پاس گیا اور وعدہ کیا کہ تمہاری بیگم کو میں زندہ کردونگا۔ مگر تین شخصوں کے نام اُسکی قبر پر لکھنے کی ضرورت ہے بادشاہ نے دریافت کیا تو کہا ایسے ہونا چاہیئے کہ عمر بھر اُنکو غم نہ ہوا ہو بادشاہ نے بہت تلاش کی مگر اِس صفت کا ایک بھی نہ ملا یہ حکیم بہت ہنستا تھا اور وجہ اُسکی یہ تھی کہ اکثر غور کیا کرتا کہ آدمی باوجود ضعف کے کس قدر فخر کیا کرتا ہے سمجھتا ہے کہ اپنی ملک میں کتنی چیزیں ہیں اور وہ سب اپنی تدبیر سے حاصل کیں حالانکہ ہر چیز کا حاصل ہونا امر اتفاقی ہے کیونکہ اُسکا مذہب تھا کہ ذرات عالم ملنے سے ہر چیز بنتی ہے اُسکی ہنسی اس قدر بڑھ گئی تھی کہ لوگوں کو جنون کا گمان ہوا اور علاج کے لئے دوسرے شہر سے بقراط کو طلب کیا

بڑہائی کہ اُن ذرّات سے بے انتہا عالم بنتے ہیں جب ایک زمانہ معینہ میں کوئی عالم تباہ ہوتا ہے تو اُن ذرات سے دوسرا عالم بنتا ہے اور روح انسانی وشمس وقمر وغیرہ انہیں ذرّات سے بنتے ہیں۔ اُس کا قول ہے کہ نجوم فراغ میں مطلق العنان متحرک ہیں کسی فلک میں جڑے ہوئے نہیں اور اُنکو صرف ایک ہی حرکت ہے مغرب کی جانب اور حرکت کی وجہ یہ ہے کہ کرہ ہوا جو بگولہ کے ساتھ مشابہ ہے اور مرکب ہے مادہ سیالہ سے جس کے مرکز میں زمین ہے ان کو جذب کرتا ہے اور سب سے زیادہ ثوابت سریع السیر ہیں اُن کے بعد شمس اُسکے بعد قمر اور قمر سے زیادہ بطی الحرکۃ کوئی ستارہ نہیں۔

کبھی کسی بات کو رواج دینا مقصود اور باعث توجہ عقل ہوتا ہے جیسے فیثاغورث کی کارروائیوں اور تدابیر سے معلوم ہوتا ہے کہ اُسکو یہی مقصود تھا کہ اپنی ہر بات لوگوں کے پاس مسلّم ہو اور سو جہ سے مذہب تناسخ وغیرہ جو کچھ ایجاد کیا تھا سب صحیح مان لیا جاوے۔

تاریخ* **فلاسفہ** یونان میں لکھا ہے کہ اس کا قول تھا کہ تمام ارواح جزئیہ

بقیہ صفحہ (۱۰۳) اُس نے دوا کے پہلے دودھ پیش کیا دیموقراطیس نے دودھ کو غور سے دیکھکر کہا کہ یہ دودھ کالی بکری کا ہے جو باکرہ بھی ہے بعد تحقیق کے وہ بات صحیح نکلی بقراط کو اُس سے بہایت تعجب ہوا اور کئی روز اُسکی صحبت میں استعادۃً رہا اور کہا کہ ان شہر والے علاج کے محتاج ہیں نہ یہ فیلسوف ۱۲۔

* ترجمہ تاریخ کرنک میں لکھا ہے کہ فیثاغورث نہایت ذکی اور طباع تھا اُسکے والد سے اندوماوس حکیم کی مدت میں اُسے لے گیا حکیم نے اُس کی کمال ذکاوت دیکھکر اُس کو اپنی فرزندی میں لیا اور علوم ادبیہ اور موسیقی سکھا کر اکسماندروس حکیم پاس بھیجا۔ وہ وہاں ہندسہ اور نجوم سکھ کر اریاطای بابلی کے پاس گیا وہاں علوم حکمیہ کی تحصیل کرکے اور افاراحودیس حکیم سُریانی وغیرہ کے پاس حقایق ونکات حکمت کی تکمیل کرکے مصر کے کاہنوں کا علم سیکھنے کی فکر میں ہوا چونکہ وہ لوگ اپنے علوم بیگانہ کو سکھاتے تھے اس لئے فولوافراطیس بادشاہ ساموس کا سفارش نامہ اس فرعون مصر کے پاس لے گیا اُس نے کاہنان مدینۂ شمس کو حکم لکھا انھوں نے بمجبوری تمام اُسکو اپنے پاس رکھا اور زمانہ دراز تک اقسام اقسام کی محنتوں کا امتحان

انسانوں اور حیوانوں کی ہوا میں پھرتی رہتی ہیں جب کہیں کوئی جسم انکو بے روح ملتا ہے فوراً اُسمیں داخل ہو جاتی ہیں خواہ وہ جسم گھوڑے کا ہو یا گدھے کا یا چوہے یا پرندے یا مچھلی وغیرہ کا اسی وجہ سے اُس کا مذہب تھا کہ جیسے آدمی کو قتل کرنا گناہ ہے ویسا ہی مکھی وغیرہ جانوروں کا بھی قتل گناہ ہے اس لئے کہ شاید روح اُس کی کسی آدمی کی ہو۔ پھر اس بات کے ثابت کرنے کے واسطے اپنے شاگردوں سے کہا کہ پہلے اپنی روح ایثالیدیس کے جسد میں تھی جو بیٹا عطارد کا تھا (عطارد کو اہل یونان اپنے معبودوں میں شمار کرتے تھے) اُس نے اپنے بیٹے ایثالیدیس سے کہا تو مجھ سے جو جی چاہے مانگ لے سوائے بقار دوام کے اُسنے یہ بات چاہی کہ جتنی چیزیں اپنے کو زندگی میں اور بعد موت کے ملنے والی ہیں سب کا علم دیا جائے چنانچہ جب سے سب چیزوں کا اُس کو ادراک ہے۔ پھر جب ایثالیدیس کے

بقیہ صفحہ (۱۰۴) لیا جب سب میں کامیاب ہوا اسکو منفس کے کاہنوں کے پاس بھیجا انھوں نے بھی امتحانا بڑی بڑی تکلیفوں میں مبتلا کیا جب ہر طرح سے کامیاب ہوا شہر دیوسپوس کے کاہنوں کے پاس بھیجا انھوں نے بھی بہت سخت مصائب وشدائد میں مبتلا کئے جب کوئی دقیقہ امتحان کا باقی نہ رہا اُس سے کہا کہ تمہارے اور ہمارے دین میں مباینت تامہ ہے اگر ہم سے کچھ لیا چاہتے ہو تو یونانیوں کا اعتقاد چھوڑ دو فیثاغورث نے فوراً قبول کر لیا۔ آخر بہ مجبوری تمام انھوں نے اُس کی تعلیم شروع کی تھوڑی مدت میں سب سے بڑھ گیا اور سب بالاتفاق اُسکی فضیلت کے قائل ہو گئے۔ فرعون کو جب یہ خبر پہنچی تمام معابد وکنائس کی خدمت اُسکو تفویض کی وہ مدتوں وہاں رہا جب ملک مصر پر لہراسپ قابض ہوا فیثاغورث وہاں سے شہر ساموس کو چلا گیا وہاں کے لوگوں نے اُس کی نہایت توقیر کی اور بہت بڑا مدرسہ اُسکے لئے بنا گیا اور وہ تدریس میں مشغول ہوا ہر طرف سے لوگ بکثرت آتے اور مستفید ہوتے اُسکی قدر یہاں تک ہوئی کہ بادشاہ وہاں کا سب کام اُسی کی رائے سے کیا کرتا تھا ساٹھ سال وہاں رہا پھر اٹالیہ گیا وہاں بھی ویسی ہی قدر ہوئی آٹھ سال وہاں رہا پھر مانرنطیوں کو گیا تمام ملک یونان میں شہرت ہوئی اعلیٰ درجہ کے لوگ اس سے مستفید ہوتے رہے لوگ جن کو علم کو کوئی نسبت نہ تھی وہ بھی تحصیل علم کے لئے جوق جوق آتے۔ یونان کے اکثر اغنیا اور دوسرے جزائر کے حکام وغیرہ اپنے کاروبار کو چھوڑ کر تحصیل علوم میں مشغول ہوئے یہاں تک کہ سیما حوش اطرون حوالطورتیا کا والی تھا حکومت ترک کر کے اُسکے شاگردوں میں داخل ہوا۔ کل تلامذہ اُس کے ریاضت نفس اور اکتساب اخلاق حمیدہ اور سلوک راہ تقویٰ میں مشغول رہا کرتے اُسکی خاتم پر نقش تھا

جسم سے وہ روح نکلی اور قوریہ کے جسد میں گئی جو شہر تراو میں محصور تھا اور مینیلاس نے اُسکو زخمی کیا تھا وہاں سے نکلکر ہرموتیموس کے جسم میں گئی اس واقعہ کی تصدیق کے لئے فیثاغورث نے لوگوں کو شہر ایرانحیدیس کو لیگیا اور ہیکل ادبولوں میں داخل ہو کر ایک پُرانی سپر نکالی اور کہا کہ مینیلاس نے اُسکو زخمی کر کے یہ چھین لیا اور اُس ہیکل کی نذر کی اس غرض سے کہ اسکے تصرف کی دلیل ہو پھر وہاں سے وہ روح بوردس کے جسم میں گئی جو ایک صیاد تھا۔ اب اِس جسم میں ہے جس کا نام فیثاغورث ہے۔

بقیہ صفحہ (۱۰۵) (شر لایدوم خیر من خیر لایدوم) یعنی شر کے زوال کا انتظار مرغوب اور لذیذ ہے زوال خیر کے انتظار سے۔ اور اُس کے کمربند پر لکھا تھا (الصمت سلامۃ من الندامۃ) اُسکے چند اقوال یہ ہیں عالم طبیعت کے اوپر ایک عالم نورانی ہے جس کی روشنی اور حسن کی وجہ سے ادراک قاصر ہے جو نفوس تعلقات دنیا سے فارغ ہیں وہ اُسکے مشتاق رہتے ہیں بر طبقہ عالم جسمانی کا بسبب آلودگی کے زندان جدلان میں ہے۔ جو کوئی اخلاق حمیدہ کے ساتھ آراستہ ہو۔ اور جسمانی خواہشوں سے علیحدہ رہے اس میں عالم علوی کی شایستگی پیدا ہوتی ہے اور عزت و سرفرازی اسکو حاصل ہوگا۔ اور جو شخص اخلاق ذمیمہ میں گرفتار رہے ہمیشہ کی خرابی میں گرفتار رہے گا جب مبدأ ہمارے وجود کا حق تعالیٰ ہے تو ہمارا رجوع بھی اُسی کی طرف ہوگا حق تعالیٰ کے پاس حکیم کو کوئی اعتبار نہیں جب تک اُسکا عمل مطابق قول نہ ہو عمل مخالف قول باعث غضب الٰہی ہے۔ تہذیب النفس وہ ہے جو لذت کی چیزوں سے خوش اور مکروہات سے منغص نہ ہو۔ ہر وقت حق تعالیٰ کا شکر قولاً و فعلاً واجب ہے۔ جو کوئی قضائے ازلی سے راضی نہ ہو زیاں کاروں میں ہے۔ امور شرعیہ کی محافظت میں مبالغہ کرتا و حفظ نگاہ رکھے سچ کہنے کی عادت ڈالے تاکہ نفس جھوٹ کیساتھ آلودہ نہ ہو۔ ورنہ خواب اور الہام قابل اعتبار نہ ہوگا طالب کامل تمام کاموں میں حق تعالیٰ کی رعایت رکھتا ہے۔ اور حق تعالیٰ کیساتھ اُسکا ایسا معاملہ ہوتا ہے کہ کسی کو اُس پر اطلاع نہ ہو۔ اور اسکی عادت تھی کہ لوگوں کو نماز روزہ عدل وجہاد کی ترغیب دیا کرتا۔ تصنیفات اُس کے بہت ہیں منجملہ اُن کے ایک رسالہ و منیحس حالیوس نے آب زر سے لکھوایا تھا اور ہر روز اُس کا مطالعہ کیا کرتا تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ وہ نہایت متواضع تھا کہ لقب حکیم اپنے لئے گوارا نہ کرتا۔ اُس میں قوت کہانت ایسی بڑھی ہوئی تھی کہ جو کچھ کہتا ویسا ہی واقع ہوتا۔ اُس نے ملاد کلدانیہ میں مجوسیوں کا علم بھی سیکھا۔

اُسکا قول تھا کہ محبت کی وجہ سے احباب میں مساوات پیدا ہوتی ہے۔ اِس لئے شاگردوں میں اُسنے اس درجہ کا اتحاد قائم کر دیا تھا کہ ہر شخص دوسرے کی ملک میں مالکانہ تصرف کیا کرتا۔ اُس کے املاک باہم مشترک تھے جو کچھ کسب کیا کرتے سب ایک جا جمع کر دیتے۔ اُس نے قسم کھانے کو حرام کر دیا تھا اور کہتا تھا کہ ہر شخص کو ضرور ہے کہ اپنے نفس پر تشدد کر کے وہ کمال حاصل کرے کہ لوگوں کو اُس کی مجرد خبر کی تصدیق میں دشواری نہ ہو ۱۲

اُسیمیں لکھا ہے کہ ایک بار اُس نے زمین کے اندر ایک چھوٹا سا حجرا بنایا اور ایک سال کامل اُس میں رہا اُس میں داخل ہونے کے وقت اپنی ماں سے معاہدہ لیا کہ ایام خلوت میں جو واقعات گذریں تحقیق کر کے لکھ دیا کرے جب ایک سال کے بعد حجرہ سے نکلا تو صورت نہایت متغیر و متوحش اور کمال درجہ کی نحافت ہوگئی تھی اُس حالت میں سب کو بلوا کر خبر دی کہ اس مدت میں میں جہنم میں تھا اور ابھی چلا آرہا ہوں اور اس مدت میں تم سے بھی غافل نہ تھا اور اُس کی تصدیق اس طرح ہوسکتی ہے کہ جتنے واقعات اس مدت میں تم پر گذرے ہیں سب کی خبر دے سکتا ہوں چنانچہ جو کچھ اُس کی ماں نے لکھا تھا سب بیان کیا پھر یہ خبر دی کہ جب جہنم کی وادیوں میں میں سفر کرتا تھا ہزیودس شاعر کو دیکھا کہ طوق اور زنجیروں میں جکڑا ہوا اور سولی پر چڑھا ہوا ہے۔ اور رسومیرس کی روح ایک جھاڑ سے لٹکی ہوئی ہے۔ اسی طرح کئی روحوں کو معذب دیکھا۔

اُسیمیں لکھا ہے کہ ایک بار کہیں لہو و لعب کا مجمع تھا وہاں فیثاغورث چلا گیا اور ایک خاص قسم کی سیٹی دی فوراً ایک نسر اُتر آیا لوگوں کو اُس سے نہایت تعجب ہوا دراصل اُس نسر کو تعلیم دے رکھی تھی کہ سیٹی کی آواز پر اُتر آتا۔ الغرض غیب کی خبریں دینا اور اس قسم کے عجائب جسکو لوگ خوارق عادات سمجھیں دکھلانا اسی غرض سے تھا کہ لوگوں کا اعتقاد بڑھے۔ اور جو کچھ کہے بحسن ظن مان لیں۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ کہ اُسکے شاگرد اُسکو معبود سمجھتے اور جو کچھ کہتا فوراً مان لیتے۔ افلاطون سا شخص جو حکما میں نہایت سر آوردہ تھا تناسخ کو مان لیا۔

اور کبھی عقل کو متوجہ کرنے کا منشا دنیا طلبی ہوتی ہے جیسے بعض صاحبوں نے

اِس زمانہ میں خیال کیا کہ جبتک نصاریٰ سے اتحاد دلی نہ ہو ترقی دنیاوی ممکن نہیں
اور اتحاد ہو نہیں سکتا جب تک اُن کے ہم مشرب وہم خیال نہ بنیں کیونکہ ہر قوم میں
تعصب مذہبی ضرور ہوتا ہے۔ جو دوسری قوم کی ترقی کو دیکھنے نہیں دیتا۔ پھر سوچا کہ
شاید ملت کو اُٹھانے کے لئے اگر کھلم کھلا کرستان ہو جائیں تو غرض تو حاصل ہو گی
مگر ذلت کے ساتھ کیونکہ اس زمرہ میں آخر ڈھیڑ وغیرہ اراذل بھی شریک ہیں جو حقارت
کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں اور بالفرض اگر تموّل اُن سے زیادہ بھی ہو جائے تو
آخر کرسی وہیں لگے گی جہاں اُن کی قطار ہو گی کام وہ کرنا چاہیئے کہ اطمینان بخش کارروائیوں
سے عملاً ثابت ہو جائے کہ کرستان ہونے سے جو مقصود ہے وہ یوں ہی حاصل ہے
اور خیر خواہی قومی میں جو بات پادریوں سے نہ ہو سکے وہ کر دکھائیں جب اِس تدبیر سے
پورے ہم خیال وہم مشرب اُن کے ثابت ہو جائیں تو پھر کیا ہے۔ ترقی روز افزوں
دست بستہ ہے غور کیا کہ ہم خیال ثابت کرنے کے لئے یہ تدبیر کی جائے کہ اوّل
ہم نوالہ وہم پیالہ وہم لباس وہم کلام بلکہ جملہ طرز معاشرت میں قدم بقدم پیرو اور ہم خیال
ہو جانا چاہیئے مگر اہل اسلام اِسمیں ضرور تعرض کرینگے۔ اُن کا زور یوں توڑا جائے
کہ پہلے فقہاء پر حملہ کیا جائے کیونکہ یہ ایسی جماعت ہے کہ تقریباً کل اہل سنت تخمیناً
بارا سو برس سے اسی پر منحصر رہے ہیں اِس معرکہ میں غیر مقلد امام بنائے جائیں تاکہ
پہلی بد اسلوبی کا نشان انہیں کے ہاتھ رہے اِس معرکہ میں متکلمین کا جھگڑا ابھی طے ہو جائیگا
پھر حدیث کی یوں خبر لی جائے کہ اوّل تو کل حدیثیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
قول ہونا یقیناً ثابت نہیں اِسلئے کہ روایت بالمعنی کو محدثین نے جائز رکھا ہے اور
اُسپر متواتر کوئی بھی نہیں جو واجب العمل ہو اور اِسی قسم کی چند باتیں بنائی جاویں

جس سے غیر مقلدین کا جھگڑا بھی مٹ جائیگا کیونکہ لاکھوں علما اور کروڑوں اہل اسلام کے عملدرآمد کی وجہ سے جو تواتر معنوی اور اجماع مرکب ہر ہر مسئلہ فقہیہ میں ثابت ہوتا تھا جب اس کو بتائید غیر مقلدین درہم وبرہم کردیا تو حدیث کو ماننے پر کون مجبور کرسکتا ہے اس لئے کہ وہ تو خود محدثین کے اقرار سے متواتر نہیں جب یہ مرحلہ یوں طے ہوجائیگا تو اہل تعصب کی خبر لینی چاہئے کیونکہ وہ لوگ ایسے مستحکم قلعہ میں پناہ گیر ہیں کہ کسی کا دست رس وہاں نہیں جب اسکو بھی فتح کرلیا تو پھر گیا ہے ہر طرح سے مداخلت اور یورش کا موقع مل جائیگا پھر پابندی رسوم آبائی اور قومی کو جڑ سے اکھاڑنا چاہئیے جس سے رسم وآئین ملت کی بھی بیخ کنی ہوجائیگی پھر یہ تقریر کرنا چاہئے کہ ہر چیز پہلے ناقص ہوا کرتی ہے پھر جون جون عقلا کے افکار اسمیں صرف ہوتے ہیں کامل ہوتی جاتی ہے بعد اس تمہید کے یہ مسئلہ پیش کرنا چاہئیے کہ حسب رائے شیعہ اور غیر مقلدین ہر زمانہ میں مجتہد کی ضرورت ہے اس زمانہ میں چونکہ قوم کی حالت بہت بگڑی ہوئی ہے اس لئے ایسے مجتہد کی ضرورت ہے کہ جسکو (ریفارمر) کہنا چاہئے اس موقع میں جتنی ضرورتیں پیش نظر ہیں مثلاً انگریزوں کے ساتھ کھانا پینا مخالطت دلی محبت وغیرہ وہ امور جن کی ترویج واشاعت میں کروڑہا روپے گورنمنٹ کے صرف ہوتے ہیں اجتہاد کرکے قرآن سے ثابت کردیے جائینگے کیونکہ اس میں جو جو امور مخالف رائے نصاریٰ ہیں ان میں تاویل کی جاوے گی جیسے بوعلی سینا نے مسئلہ معراج میں تاویل کی۔ غرض ان تدابیر سے ہزاروں بلکہ مسلمان جنکے دلوں میں دنیاوی خواہشیں بھری ہوئی ہیں اور متعصب دینداروں کے طعن وتشنیع مانع آزادی تھے مسخر ہوجائیں گے۔ پھر ان مسخروں کے جوق جوق

بطور ہدیہ گورنمنٹ کی خدمت میں پیش کئے جائیں اُسوقت ممکن نہیں کہ منصف قدرداں گورنمنٹ اعلیٰ درجہ کے پادریوں کو جس وقعت و عزت کی نگاہ سے دیکھتی ہے نہ دیکھے گی چنانچہ اِس خیال کا ظہور نئی روشنی میں جس قدر ہوا ہے وہ پوشیدہ نہیں۔

کبھی جزئیات محسوسہ عقل کو کسی طرف متوجہ کراتی ہیں۔ مثلاً حکما نے دیکھا کہ ہم جو چیز بناتے ہیں اُسکے لئے کچھ مادہ ضرور ہوتا ہے جیسے ہانڈی کے لئے کیچڑ گھر کے لئے لکڑی پتھر وغیرہ تو ضرور ہے کہ عالم کے لئے بھی کچھ مادہ ہوگا پھر اِس باب میں مختلف رائیں قائم ہوئیں۔

ابیقور فیلسوف[*] کا مذہب تھا کہ وہ مادہ ذرات ہیں یعنی اجسام دقیقہ بسیط

* ترجمہ تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ ابیقور فیلسوف نہایت قانع اور زاہد تھا ہمیشہ غذا اُسکی روٹی اور وہ ترکاریاں تھیں جو اُسی کے باغ میں پیدا ہوتیں وہ اپنی ذات سے زراعت کرتا اور حکام کے پاس جانے کو بُرا سمجھتا تھا ہمیشہ قناعت اور نفسانی خواہشوں سے بچنے کی مدح کیا کرتا بھوکے رہنے کو زیادہ پسند کرتا اور کہتا کہ اُس سے عقل صاف اور روشن بلکہ زیادہ ہوتی اور عافیت محفوظ رہتی ہے۔ اُس کا قول تھا کہ قوائے باطنی احساس میں قوائے ظاہری سے بڑھے ہوئے ہیں اس وجہ سے کہ جسم کو اُسیوقت ایذا ہوتی ہے جب صدمہ پہنچتا ہے اور عقل ماضی اور استقبال کے صدمات پر بھی متاثر ہوتی ہے۔ مسائل الوہیت میں کمال ادب سے گفتگو کرتا اور کہتا کہ سوائے کمالات کے الوہیت کی طرف کسی چیز کی نسبت درست نہیں اُس کا قول تھا کہ منصب الوہیت ذاتی عظمت و شرافت کی وجہ سے مستحق عبادت ہے۔ خوف یا طمع سے دوزخ کے اقسام کے عذاب جو بیان کئے جاتے ہیں اُسسے ڈرنا کم عقلی کی بات ہے۔ اس حکیم کو لوگوں میں قبول تام تھا اُس کی تصویر کو لوگ مشہور مقامات میں نصب کیا کرتے۔ اُسکا دوں پر یہ اثر پڑتا کہ جس نے اُس سے ایک بار ملاقات کی عمر بھر اُسکے پاس رہا۔

صرف مترو دروس حکیم اُسکو چھوڑکر تحصیل علوم کے واسطے دوسرے مدرسہ کو گیا تھا مگر چھ مہینے کے اندر واپس آگیا اور مرتے تک اُسی کی خدمت میں رہا ابیقور فیلسوف مرض موت میں وصیت نامہ لکھا جسمیں یہ مضمون بھی تھا اِس وقت میں اللہ کے فضل سے اپنی عمر کے مبارک آخر روز میں ہوں ہرچند سختیاں بیماری کی بہت ہیں مگر میں صبر کرتا ہوں اور وہ راہیں جن سے فلسفہ کو میں نے زینت دی ہے مجھے یاد آتے ہیں تو مجھے تسلی ہوجاتی ہے۔ اُس کے شاگردوں اور اصحاب کی اس قدر کثرت تھی کہ فلاسفہ اسطوائین کو رشک و غیرت ہوئی اور ہمیشہ اُسکے طریقہ کے ابطال کی فکر میں رہا کرتے ۱۲

جو فراغ میں متحرک ہیں اور یہ ذرات قدیم ہیں اور ہمیشہ حرکت کرتے ہیں جب کبھی اتفاقاً متصادم ہوتے ہیں تو ایک ایک جسم اُن سے بنتا ہے اور جیسے تقدیم و تاخیر حروف مبانی سے مختلف کلمات پیدا ہوتے ہیں اسی طرح اُن کے اوضاع خاصہ پر ملنے کی وجہ سے مختلف صورتیں پیدا ہوتی ہیں اور چونکہ وہ ہمیشہ متحرک رہتے ہیں اسوجہ سے کوئی جسم کبھی چھوٹا ہو جاتا ہے اور کبھی بڑا۔ یہ ذرات مدّتوں متفرق رہے پھر جب اتفاقاً جمع ہونے لگے تو دنیا بنی پھر جب کبھی متفرق ہو جائیں گے خواہ بسبب نار کے جب آفتاب زمین سے بالکل قریب ہو جاے یا اور کسی سبب سے تو یہ عالم فنا ہو جائیگا پھر جب کبھی وہ جمع ہو جائیں گے تو دوسرا عالم پیدا ہوگا۔

اور ربوقیسؔ اُسکا شاگرد دیمقراطیس بھی اسی کا قائل تھا کہ مادّہ عالم کا ذرّات ہیں جو نہایت صلب اور سخت ہیں اور اسی وجہ سے تغیّرات سے محفوظ ہیں۔

ہرقلیس٭ فیلسوف کا قول ہے کہ مادہ عالم کا نار ہے کیونکہ نار جب متکاثف ہوتی ہے تو ہوا ہو جاتی ہے اور ہوا متکاثف ہو کر پانی اور پانی متکاثف ہو کر مٹی ہوتا ہے۔

٭ ہرقلیس حکو ہرقلیلس بھی کہتے ہیں تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ وہ بہت بڑا عقلمند تھا فصاحت و بلاغت اُس کی حد اداد تھی۔ علم طبیعت میں اُس نے ایک نہایت عمدہ کتاب لکھی مگر مشکل۔ اس غرض سے کہ عوام الناس اُس پر مطلع نہ ہوں دور دور تک اُس کتاب کی شہرت ہوئی دریوس بادشاہ عجم نے وہ کتاب سمجھانے کے لئے اُسکو طلب کیا اور ہدایا وغیرہ کے بہت کچھ وعدے دیتے مگر قبول نہ کیا۔ ہر فن میں اُسکو ید طولیٰ اور دعوی کمال تھا مگر روح کے مسئلہ میں یہ کہتا کہ ایک عمر اُس کی بحث و تحقیق میں فنا کی مگر وہ کچھ ایسی خفی چیز ہے کہ اُسکا حال کچھ معلوم ہوا۔ اُس کا قول تھا کہ لوگ آگ بجھانے کو بہت دوڑتے ہیں مگر چاہیے کہ بغض و کینہ کے دفع کرنے میں اُس سے بھی زیادہ جلدی کریں کیونکہ آگ صرف چند گھر تلف کرگی اور وہ جامیں اور ملک تلف اور ویران کرتے ہیں۔ وہ لوگوں کی غفلت اور جہل پر کمال درجہ کا تاسف کرتا اور ہمیشہ رادنہ ارر وا صحبت خلق سے نہایت احتراز کرتا مگر بڑے بڑے سلوں میں جاتا اور لڑکوں کے ساتھ کھیلتا لوگ اُس کی یہ حالت دیکھ کر جمع ہو جاتے اور تعجب کرتے تو کہتا کہ اے سگو تم کیوں تعجب کرتے ہو کیا لڑکوں کے ساتھ کھیلنا تمہاری صحبت سے بہتر نہیں تمہارے اعمال ایسے خراب ہیں کہ تم جمہوریت کو ایسے درست نہیں کرسکتے۔ غمخواری اُسکی اس حد تک پہنچ گئی تھی

پھر عکس اُس کا اس طرح سے کہ مٹی متفرق ہو کر پانی اور پانی متفرق ہو کر ہوا اور ہوا متفرق ہو کر آگ ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اصل عالم کا آگ ہے۔

ثالیس فیلسوف کا قول ہے کہ اصل موجودات ایک جوہر تھا جس کی طرف حق تعالیٰ نے بنظر ہیبت دیکھا وہ پانی ہوگیا اُس کی سردی اور خشکی سے خاک پیدا ہوئی اور اُس کے انحلال سے ہوا بنی پھر ہوا ے صاف سے آگ سلگی اور دہویں اور بخارات سے آسمان پیدا ہوے اور روشنی سے کواکب۔

اور افلاک وکواکب کی گردش کی وجہ یہ ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے موثر کی طرف مائل ہیں۔

طالیس ملیطی فیلسوف* کا مذہب ہے کہ ہر چیز کا اصل اول پانی ہے زمین جما ہوا پانی ہے ہوا و زندار پانی اور تمام چیزیں بعد تغیر احوال کے پانی ہو جاتی ہیں

بقیہ صفحہ (۱۱۱) کہ اُن کی حالت نہ دیکھ سکا اور شہر چھوڑ کر پہاڑوں میں سکونت اختیار کی اور پتے وغیرہ کھا کر وہیں عمر بسر کی ۱۲

+ تالیس فیلسوف تاریخ گریک میں لکھا ہے کہ موں فلسفہ میں اُسکو کافی بہرہ تھا علاوہ علوم حکماے یونان کے علوم حکماے قبطی مصر سے بھی حاصل کیا۔ پہلے جس نے کسوف شمس کا حکم بہ تعین تاریخ لگایا یہی حکیم تھا اُس کا قول ہے کہ ان آسمانوں کے اوپر بہت سے عجیب عجیب عالم نورانی ہیں جس کے بیان سے ہمارا ناطقہ قاصر ہے۔ اور تخلیق اُن عالموں کی ایسے عنصر سے ہے کہ عقول بشری اُس کی کنہ کے ادراک سے عاجز ہیں اسلیے کہ عقل اور نفس اور طبیعت اُس عنصر سے نیچے درجہ میں ہیں اور وہ عنصر محض دہر سے عبارت ہے اور کمال جمیع عقول و نفوس کا یہی ہے کہ اُس عنصر تک پہنچیں اس لیے وہ اُس کے شائق وطالب رہتے ہیں ۱۲

※ طالیس فیلسوف۔ تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ اول جو مستحق لقب حکیم ہوا یہی شخص تھا علم طبیعت اور علم ہیئت کا وہ موجد ہے کسوف شمس و قمر کی خبر قبل از وقوع اسی نے دی اور اصول ہوا اور رہو ابخ اور صواعق اور اسباب برق و رعد کو اول اسی نے تفحص کیا وہ اعلیٰ درجہ کا موحد تھا ہمیشہ خلوت نشین و تنہا گزیں اور زاہد و قانع تھا۔ ایک بار طلائی کرسی کسی صیاد کو دریا میں ملی ہر شخص نے اُس کو لینا چاہا اُس کی وجہ سے یونان کے تمام شہروں میں سخت پرخاش پیدا ہوئی۔ آخر سبھوں نے اتفاق کیا کہ تفحص کاہن کے حکم پر فیصلہ ہو اُسنے حکم کیا کہ وہ اعلیٰ درجہ کے حکیم کو دینا چاہیئے سبھوں نے بالاتفاق طالیس کے پاس لایا مگر اُس نے قبول نکیا

حکماؔئے مشائین کہتے ہیں کہ مادّہ عالم کا ہیولیٰ ہے جو قائم بذاتہ ہے
نہ وہ متصل ہے نہ منفصل نہ واحد ہے نہ کثیر اُس کو حق تعالیٰ نے نہیں پیدا کیا۔
بلکہ عقل عاشر سے بغیر قصد و اختیار کے صادر ہو گیا۔ اور وہ قدیم بالزمان ہے
یعنی کوئی آن ایسی نہیں کہ جس میں حق تعالیٰ ہو اور ہیولیٰ نہ ہو بلکہ جب سے حق تعالیٰ
ہے یعنی ازل سے ہیولیٰ بھی موجود ہے۔ اُسکو متصل و منفصل نہ کہنے کی یہ وجہ ہے
کہ اتصال و انفصال جسم کے اوصاف ہیں اور مادہ جسم کا جسم نہیں ہو سکتا جیسے کپڑا کا

بقیہ صفحہ (۱۱۲) کسی نے اُس پر اعتراض کیا کہ اُس کے علم سے اُسکو نفع نہ دیا کیونکہ فقر و مسکنت اُس کی اب تک دفع نہ ہوئی اُس نے جواب دیا کہ عقل والے زیادہ مال جمع کرنے کو اچھا نہیں سمجھتے بلکہ وہ تونگری کو حقیر جانتے ہیں اُن کی توجہ اور رغبت صرف اکتساب علوم و معارف کی طرف ہوتی ہے طالیس تین چیزوں پر اللہ تعالیٰ کا شکر کیا کرتا ایک یہ کہ آدمی بنایا۔ دوسرا مرد بنایا۔ تیسرا روم میں پیدا کیا نہ بربریں کیونکہ بربریوں میں علم نہیں ہے۔ اُس کے شاگرد نے اُس سے کہا کہ تمہارا مجھ پر بڑا احسان ہے میں چاہتا ہوں کہ اُس کا شکر ادا کردوں اور کچھ بدلا دوں کہا میں کچھ نہیں چاہتا سوائے ایک بات کے کہ جب تم شاگردوں کو میری بتائی بات اور میرے اصول مستحسنہ کی تعلیم کروگے تو اُن چیزوں کی نسبت میری طرف کر دینا ۱۲

✝ سقراط بن سفرسیقوس کا حال تاریخ گریک میں لکھا ہے کہ یہ حکیم اکابر حکمائے یونان سے تھا مولد و مسکن اُس کا شہر آتن ہے فنون حکمت فیثاغورث کی کتابوں سے حاصل کیا۔ اکثر تشریح حکمت الٰہی میں مصروف رہتا شاگردوں کو مضامین حکمیہ کے لکھنے اور تصنیف کرنے سے منع کرتا اور کہتا کہ علم جب پاکیزہ اور مقدس چیز ہے تو چاہیئے کہ نفوس مقدسہ میں اُسکو ودیعت رکھیں نہ مردار چمڑوں اور نفوس متمردہ میں طالب علم کی کثرت اُسکے یہاں اس قدر تھی کہ بارہ ہزار شاگرد شمار کیئے گئے جن میں سے ایک افلاطون بھی ہے۔ یہ حکیم کھانا کم کھاتا اور لباس موٹا کم قیمت پہنتا اور ذکر موت اور عبادت الٰہی زیادہ کرتا اور ہر کسی سے خوش خلقی سے پیش آتا کسی کے اچھے بُرے کہنے کی کچھ پروا نہ کرتا کسی مجلس میں شاعر نے اُسکی ہجو کی ایک ساعر شخص نے حالی الذہن اُس سے پوچھا کہ یہ ہجو کسکی ہے بلا تکلف کہا کہ یہ میری ہجو ہے اور میں اُسکے لائق بھی ہوں جب اُس کی خوب شہرت ہوئی اور لوگوں کو بت پرستی سے منع کرنے لگا شہر آتن کے حکام اور بت پرستوں نے منع کو جرم اور اُس وجہ سے اُسکو واجب القتل قرار دیکر فتوی جس پر قاضیوں کے مہریں لگی ہوئی تھیں بادشاہ کے پاس بھیجے اُس نے سقراط سے کہا کہ تم نے خلاف جمہور کے یہ کیا طریقہ اختیار کیا اُسکو چھوڑ دو ورنہ جب لوگوں کی یورش ہوگی تو میں تمہارے قتل پر مجبور ہونگا۔ اور اگر ان کا خلاف کروں تو ملک ہاتھ سے جاتا رہے گا سقراط نے کہا کہ قتل کی تہدید سے مجھے کچھ خوف نہیں آتا کیونکہ مرنا قید سے چھوٹنا اور عالم تجرد سے ملنا اور لباس ظلمانی اُتار کر نورانی خلعت پہننا ہے حکما تبدیل لباس سے ڈر کر حق کو ہرگز چھپا نہیں سکتے آخر بادشاہ نے بھی اُس کے قتل کا حکم دیدیا۔ مگر چونکہ ان دنوں تجارتی کشتیاں کہیں سے واپس آنے والی تھیں اور وہاں کا دستور تھا کہ جب تک کشتیاں نہ آلیتیں کسی کو قتل نہ کرتے اس لئے سقراط حبس میں پابہ زنجیر مقید کیا گیا دن بھر شاگردوں کا وہاں ہجوم رہتا اور سقراط بغیر کسی قسم کے تشویش و تردد کے مشکل مشکل مسئلے عمدہ طور پر

مادہ کیچڑ نہیں بلکہ مٹی اور پانی ہے اور اُسکے قدم کے قائل اِسوجہ سے ہوے کہ اگر حادث کہیں تو پھر اُسکے لئے مادہ کی ضرورت ہوگی کیونکہ اُن کی عقلوں نے تسلیم کرلیا ہے کہ ہر حادث کے لئے مادہ کی ضرورت ہے جب اُسکو قدیم کہدیا تو وہ بھی عقول کے قطار میں شریک ہوگیا جو مجرد مادہ سے ہیں اور سردست یہ فائدہ ہوا کہ اب اُسکے

بقیہ (صفحہ ۱۱۳) حل کرتا جب کشتیاں پہنچنے کی مدت قریب پہنچی شاگردوں نے کہا کہ ہم کسی تدبیر سے آپکو یہاں سے رومۃ الکبریٰ کی طرف لے چلتے ہیں سقراط نے کہا کہ جب میرے قتل کا باعث یہی ہے کہ میں نے نصرت حق کی اختیار کی ہے اور اہل وطن نے قتل کی تجویز کی ہے تو اجنبی شہر میں کون چھوڑیگا اور یہ ممکن نہیں کہ میں نصرت حق سے وہاں باز آوں۔

القصہ جب وقت قتل آگیا اور زنجیریں پانوں سے نکالی گئیں تو سقراط نے اپنے پانوں پر ہاتھ پھیر کر کہا سیاست الٰہیہ نے اضداد کو باہم قریب کردیا کہ لذتوں کے تابع الم اور الم کے تابع لذتیں ہیں کسی سیاست نفس کی تحقیق شروع کی وہ وہ دقائق اُسوقت بیان کئے کہ شاگردوں نے کبھی نہ سنا تھا لوگوں کو تعجب تھا کہ ایسی حالت میں کہ جانتا ہے کہ قتل میں اب کچھ مہلت نہیں اُس کے اقوال و افعال میں کسی قسم کا فتور نہیں۔ سیماوس نے (جو اُسکا شاگرد تھا) اس کی توجہ کو دیکھکر کہا کہ اے حکیم اگرچہ اس موقع میں کوئی مسئلہ پوچھنا نہایت بدنما ہے مگر میں جانتا ہوں کہ کل مشکل مسئلوں کو حل کرنے والا روئے زمین پر کوئی نہ ہوگا اسلئے چند مسئلے میں پوچھنا چاہتا ہوں سقراط نے کہا ہرگز شرم نہ کرو جو کچھ معلوم نہ ہوا سوقت سب پوچھ لو کہ میرے پاس یہ ساعت اور موت کی ساعت دونوں برابر ہیں۔ کیونکہ میں جب تم لوگوں سے جدا ہوں گا تو دوسرے حکیموں کی جماعت میں پہنچ جاونگا

القصہ بعد تحقیق مسائل کے کہا مناسب ہے کہ اب اپنے پاؤں سے حمام میں جاکر غسل کروں تا کسی پر زحمت حمام تک لیجانے اور غسل دینے کی نہ ہو چنانچہ غسل کرکے نماز میں مشغول ہوا اس اثنا میں اُسکی عورت لڑکوں کو لیکر آخری دیدار کے لئے آئی اُسکے پُر اثر کلمات سے شاگردوں میں ایک کہرام مچا۔ سقراط نماز سے فارغ ہوکر عورت اور چھوٹے لڑکوں کو رخصت کیا اور بڑے لڑکے سے کہا کہ شاگردوں کے ساتھ رہے۔ افلاطون نے (جو اُس کا شاگرد تھا) پوچھا کہ ہم لوگوں کو پسماندگوں کے حق میں کیا کرنا چاہیئے۔ کہا تم لوگوں کو میں وصیت کرتا ہوں کہ اپنے نفس کی اصلاح کرو اور میرے فرزندوں کو بھی اصلاح نفس پر مامور رکھو تو اُس وقت میں سب سے راضی ہوں اُسکے بعد زہر کا پیالہ پیش کیا گیا سقراط نے بلا تکلف اُس کو پی لیا اُس وقت شاگردوں نے آہ و فغاں اور واویلا سے گویا حشر برپا کردیا سقراط نے کہا میں نے عورت اور لڑکوں کو اسی خوف سے رخصت کی کہ وہ آہ و فغاں کرینگے۔ مگر کچھ مفید نہ ہوا تم بھی وہی کام کرنے لگے سب اُس کے خوف سے ساکت ہوگئے سقراط اُٹھکر ٹہلنے لگا اور نہایت سودمند نصیحتیں شروع کیں جب پاؤں حرکت سے عاجز ہوگئے لیٹ گیا اور جب برودت حوالی قلب پر غالب ہوئی افلاطون نے کہا کچھ فرمائیے تو کہا انہیں نصیحتوں پر ثابت رہو پھر اُس کا ہاتھ لیکر اپنے چہرہ پر رکھا اور آسمان کی طرف دیکھکر کہا کہ اپنے نفس کو قابض نفوس حکما کے تسلیم کیا اور جہان فانی سے ملک جاودانی کی طرف رخصت ہوا انتقال کے وقت عمر اُس کی ایک سو سات برس کی تھی بعد قتل کے یہ بات مسلّم ہوگئی کہ اس معاملہ میں سراسر خطا ہوئی اس وجہ سے جو لوگ اس فتنہ میں شریک اور باعث قتل تھے سب کے سب قتل کیے گئے ۱۲

مادہ کی تلاش کی ضرورت نہ رہی۔ لیکن یہاں بھی وہی سوال ہو سکتا ہے کہ واجب الوجود جس کا وجود خود بخود ہے وہ حکما کے نزدیک بھی ایک ہی ہے کیونکہ تعدد وُجبا کو وہ بھی محال جانتے ہیں اس صورت میں وہ سب مخلوق ہوں گے اور سب کا خالق تعالیٰ ہے۔ اور جب تخلیق کے لئے مادہ کی ضرورت ہی ہے تو چاہیئے کہ عقول وغیرہ مجردات کا بھی مادہ ہو اس اشکال کا جواب اُنھوں نے یہ سوچا کہ بیشک مجرّدات معلول ہیں اور علت اُن کی حق تعالیٰ ہے مگر چونکہ یہ معلول اولیٰ ہیں اور قبل اُن کے کوئی چیز نہ تھی اسلئے اُن کے وجود میں سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی چیز کو دخل نہیں اور کمال بے ادبی ہے کہ حق تعالیٰ کو علت ناقصہ کہیں کیونکہ وہاں کسی قسم کا نقص نہیں تو وہ بالضرور علت تامہ ہے بظاہر لفظوں میں تو خوب ہی ادب کیا مگر مطلب اُس کا یہ ہوا کہ نہ حق تعالیٰ اُن کا خالق ہے نہ وہ اُس کے مخلوق نہ حق تعالیٰ کے فعل کو اُن کے وجود میں کوئی دخل کیونکہ یہ تو جب ہوتا کہ عقول پر کوئی زمانہ عدم کا بھی گذرتا پھر وجود اُن کا حق تعالیٰ کے اختیار وارادہ سے ہوتا اور جو نہ چاہتا تو اُن کا وجود محال ہوتا۔ اور جب حق تعالیٰ کو علت تامہ کہدیا تو اُن میں سے ایک امر بھی ممکن نہیں کیونکہ علت تامہ کے وجود کے بعد معلول کا وجود نہ ہونا محال ہے مثلاً نجار نے تخت کے تمام اجزا بنا کر تختوں میں سب کیلے وغیرہ جڑ دیئے۔ اور صرف ایک کیلا رہگیا تھا وہ بھی لگا دیا یہانتک کہ پوری صورت تخت کی بن گئی ہے جس سے تخت کی علت تامہ متحقق ہوئی تو اب ممکن نہیں کہ تخت وجود میں نہ آئے گویا علت تامہ کا وجود معلول ہی کا وجود ہے گو اب بنانے کی حاجت نہیں بلکہ وہ خود بخود وجود میں آجاتا ہے۔ اسی طرح

اگر حق تعالیٰ عقول کے لئے علت تامہ ہو تو خود بخود اُن کا وجود ہوگا اُسمیں حق تعالیٰ کے اختیار وارادہ کو کوئی دخل نہیں۔ چنانچہ حکمائے تصریح کی ہے کہ عقل اول لازم ذات واجب الوجود ہے اور اُن کے نزدیک تخلل جعل کا لازم و ملزوم میں درست نہیں جیسے حرارت ونار میں صرف ایک ہی جعل ہے یعنی جعل نار بعینہ جعل حرارت نار ہے حرارت کے لئے جعل مستانف نہیں اسی طرح عقل اول مجعول نہیں ہوسکتی پھر انھوں نے سلسلہ علت ومعلول کا عقل عاشر تک جاری کیا کہ عقل اول کو عقل دوم اور فلک اول اور عقل دوم کو عقل سوم اور فلک دوم علیٰ ہذا القیاس عقل عاشر کو فلک نہم اور ہیولیٰ لازم ہیں اس سلسلہ میں کسی کے وجود میں کسی کے فعل کو دخل نہیں یعنی عقول عشرہ اور افلاک تسعہ اور ہیولے کا وجود خود بخود ہے پھر جب ہیولیٰ اور مادہ عالم کا غیب سے عقل عاشر کے ہاتھ آگیا تو وہ مجبوری جو اُوپر کے سلسلہ بھر میں چلی جاتی رہی اور عالم اجسام کے پیدا کرنے پر اقتدار تام اُسکو حاصل ہو گیا اسلئے جب وہ کسی چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو بشرط قابلیت واستعداد مادہ ورفع موانع اور وجود شرائط اس مادہ میں صورت پیدا کردیتا ہے غرض تخلیق اور کل انتظام عالم کا عقل عاشر کے قبضہ اقتدار میں ہے ممکن نہیں کہ سلسلہ فوقانی یا تحتانی میں کوئی اُسکا خلاف کرسکے اس اتفاقی خدائی میں جو نہ غصبی ہے نہ خداداد اُسکا کوئی شریک نہیں اگر خود واجب الوجود چاہے کہ کسی چیز کو پیدا کرے ممکن نہیں کیونکہ لا یصدر من الواحد الا الواحد کی روسے خود اُسمیں اس کی صلاحیت ہی نہیں اس معاملہ میں وہ دم بخود ہے۔ اگر عقل فعال واجب الوجود کی مخالفت کرے تو وہ کچھ نہیں کرسکتا کیونکہ اُس کو یہ فکر ہی ہے کہ جب تک علت تامہ کا وجود

اپنا وجود ضروری ہے اور چونکہ کمالات عقول کے لئے حالت منتظرہ ہو نہیں سکتی
اس لئے سلب کمالات بھی ممکن نہیں اور صرف اس عقل اور نو فلک پر اکتفا
کرنے کی یہ وجہ ہوئی کہ اُس زمانہ میں سات ہی سیارے سمجھے گئے تھے چونکہ
ہر سیارے کی رفتار اور صعود و ہبوط اور استقامت و رجعت وغیرہ لوازم جدا جدا
ہیں اور یہ خیال کیا گیا کہ جب تک ہر ایک کے لئے ایک ایک فلک علیحدہ نہ ہو
اُن لوازم کا وجود ہو نہیں سکتا اس لئے سات سیاروں کے لئے سات فلک
اور جملہ ثوابت کے لئے ایک فلک اور سب کو حرکت دینے والا ایک فلک
یعنی جملہ نو فلک ضروری سمجھے گئے۔ اُس وقت اگر اٹھارہ سیارے ثابت ہوتے
جیسے حکمت جدیدہ میں مسلّم ہو گئے ہیں جس کا حال سید احمد خاں صاحب نے تہذیب
الاخلاق میں لکھا ہے کہ بذریعہ دوربینوں کے مشاہدہ سے قطعی طور پر ثابت ہو گیا
کہ سیارے اٹھارہ ہیں۔ تو بجائے نو فلک کے بیس فلک اور بجائے عقول
عشرہ کے عقول احدی وعشرین علّت تامہ اُن کے قرار دیئے جاتے اور
وہی دلائل لمیہ ہوتیں ان کان کذا کان کذا ہف وان کان کذا کان کذا ہف
اس سے اہل انصاف پر ظاہر ہے کہ جو کہا جاتا ہے کہ الٰہیات کے دلائل
لمیہ ہوتی ہیں اگر اسی قسم کے دلائل مثبتہ تخمینیات واختراعات کو لمیہ مفیدہ قطع
کہیں تو دلائل لمیہ سے بڑھ کر بے اعتبار کوئی دلیل نہیں۔

غرض اس خیال نے کہ گھر وغیرہ ہماری مصنوعات کے لئے جیسے
مادہ کی ضرورت ہے ویسا ہی مصنوعات الٰہی کے لئے بھی مادہ کی ضرورت ہے
حکما کو نہایت پریشانی میں ڈالا جس نے مجرّدات عن المادہ کو لازم ذات

واجب الوجود قرار دینا اور اُس سے صفت اختیار کو سلب کرنا۔ اور لا یصدر عن الواحد الا الواحد کے قائل ہو کر اُس کو معطل الوجود ٹھہرانا۔ جملہ عالم کا خالق عقل عاشر کو بنانا وغیرہ وغیرہ مفاسد کثیرہ کا مرتکب اُن کو بنا دیا۔

کل حکما قائل ہیں کہ حق تعالیٰ کی ذات کا ادراک ممکن نہیں اور انکا یہ بھی مذہب ہے کہ صفات عین ذات ہیں تو معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کی نہ ذات کا ادراک ممکن ہے نہ صفات کا اور ظاہر ہے کہ تخلیق و ابداع بھی صفت ہے جس کا تعلق تمام عالم سے ہے تو چاہیے تھا کہ اپنے ہی اصول پر اس صفت کے ادراک سے بھی عجز ظاہر کرتے جیسے بعض حکمائے کیا ہے۔

ملل و نحل میں شہرستانی رح نے کسنو فانس کا قول نقل کیا ہے کہ ہمارا یہ کہنا (کہ ہمارے عالم کی صورتیں حق تعالیٰ کے پاس تھیں یا نہ تھیں اور کس طرح پیدا کیا) جائز نہیں اس لئے کہ عقل مخلوق ہے اور بعد والی ہے۔ بعد والی چیز اپنے اول والے کو معلوم نہیں کر سکتی اس لئے جائز نہیں کہ عقل حالت تخلیق کا ادراک کرے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ مبدع نے جس طرح چاہا اور مناسب سمجھا پیدا کیا کیونکہ اُس وقت وہ اکیلا تھا اُس کے سوا کوئی نہ تھا انتہٰی۔

تاریخ کریک میں ثالیس حکیم کا قول نقل کیا ہے کہ حق تعالیٰ مبدع عالم ہے اُس کی ذات و صفات کے ادراک سے عقول بشری عاجز ہیں ازل میں وہ تنہا موجود تھا کسی دوسرے کا پتہ نہ تھا پھر جس چیز کو چاہا موجود فرمایا انتہٰی۔

ہر چند حق تعالیٰ کے جملہ صفات کمالیہ ہیں مگر چونکہ صفت تخلیق و صفت ہے کہ عالم کے وجود کا مدار اسی پر ہے تو جتنی صفاتِ عالم سے متعلق ہیں مثل رازقیہ

وغیرہ کل صفات کے ظہور کا مدار اسی صفت پر ہے ایسی صفت واجب سے
سلب کرکے ادنیٰ درجہ کی عقل کے قبضہ میں دینا کس قدر بے انصافی کی بات ہے
اگر کہا جائے کہ ادنیٰ درجہ کا معلول خالق عالم ہونا واجب الوجود کا خود کمال
ہے تو یہ ابلہ فریبی ہے۔ کیونکہ معلول ہونے کا حال ابھی معلوم ہوا کہ اُسکے وجود میں
حق تعالیٰ کے فعل کو کچھ دخل نہیں اور لا یصدر عن الواحد الا الواحد کی وجہ سے صفت
تخلیق واجب میں نہیں تو کوئی چیز نہ واجب کی مخلوق نہ اُس کے مخلوق کی مخلوق ہو سکتی
غایۃ الامر یہ ہے کہ وہ صفت بحال متعلق موصوف ہوگی جیسے زیدٌ کاتبٌ غلامُہ تو
فی الحقیقۃ وہ صفت واجب کی نہیں ہو سکتی پھر ایسی صفت کمالیہ اُس میں نہ ہو تو اُسکو
واجب الوجود کہنے سے فائدہ ہی کیا خدا ہوا اور معطل الوجود نعوذ باللہ من ذالک۔
جس طرح یہ لوگ ذات وصفات کی حقیقت کو مجہول الکنہ کہتے ہیں اگر یہ بھی
کہہ دیتے کہ اگر ہم ایجاد میں محتاج مادہ ہوں تو ضرور نہیں کہ واجب الوجود بھی محتاج
مادہ ہو کیونکہ قیاس معقول کا محسوس پر اور قیاس واجب بالذات کا ممکن پر درست
نہیں۔ جائز ہے کہ حق تعالیٰ بغیر مادہ کے ابتداءً وجود دیتا ہو) تو سب خرابیاں اُلجھ جاتیں
محققین اہل معقول اس بات کے قائل ہوگئے ہیں کہ لا یصدر عن الواحد
الا الواحد غیر مسلم ہے اور مخدوش۔ اِس بنا پر اُن کے نزدیک خالق کل کا حق تعالیٰ
ہوگا اور سلسلہ صدور کا جو عقول و افلاک میں تھا اور نیز قدم عالم درہم برہم ہو جائیگا
اِسلئے کہ خالق وہ ہے کہ معدوم چیز کے وجود کو جب چاہے اختیار سے ترجیح دے
اس صورت میں نہ عقول کو قدیم کہنے کی ضرورت رہی نہ ہیولے کے ماننے کی
نہ افلاک کو غیر مادّی کہنے اور دوسرے اجسام سے ممتاز کرنے کی کیونکہ عقول کو

جب اختیار سے پیدا کیا تو جائز ہے کہ مادہ خاص سے پیدا کیا ہو مثلاً نور وغیرہ سے
رہی یہ بات کہ تقدم مادہ کا اُنپر لازم آیگا تو اُس میں کوئی قباحت نہیں۔
کیونکہ اس تقدیر پر وہ معلولات علل تامہ تو ہیں ہی نہیں کہ ماسوا اُنکا تقدم ضرور ہو
اور ہیولی کی ضرورت اس وجہ سے نہ رہی کہ جس طرح قائلین ہیولی کے نزدیک
مجردات وافلاک کا وجود صرف صورتیں ہیں بغیر ہیولی کے تو جائز ہے کہ اسی قسم کا
وجود تمام عالم کا ہو جیسا اشراقین کا مذہب ہے۔

رہا اتصال وانفصال اجسام کا سو وہ بحث دوسری ہے یہاں کلام صرف
اس میں ہے کہ صورت بغیر ہیولی کے بھی موجود ہو سکتی ہے اور اگر تسلیم کیا جائے کہ
خصوصیات افراد مانع حکم طبیعت کے ہو سکتے ہیں تو یہاں کچھ ضرر نہیں اس لیے
کہ یہاں مقصود کے لئے صرف تصور شئے کافی ہے گو ماہیت اُس کی بالکنہ
معلوم نہ ہو تو جائز ہے کہ وجود صور کا بغیر ہیولی کے ایسے طور پر ہو کہ ہمیں اُسکا ادراک
نہیں۔

اور افلاک وسائر اجسام میں عدم ضرورت فرق کی یہ وجہ ہے کہ جب سلسلہ
علل ہی کا باطل ہو گیا تو اُنکا اور دوسرے اجسام کا حال برابر ہے کوئی وجہ تخصیص نہیں
اصل منشا اِن تمام لغویات کا یہ ہے کہ حکما نے التزام کیا کہ ہر چیز کا حال معلوم
کریں اِس مقصود کے پورا کرنے میں سب کے پہلے مسئلہ وجود کی بحث کی ضرورت
ہوئی اس لئے کہ فی الحقیقۃ تمام احوال موجودات وجود ہی پر موقوف ہے پھر وجود
ایسی چیز نہیں کہ سمجھ میں آجائے مگر اُنھوں نے جرأت سے کام لیا اور بے باکانہ
اِس دشوار گذار راہ میں عقلی گھوڑے دوڑائے۔

بیچاری عقل انسان ضعیف البنیان کی ایسی سخت گھاٹیوں کو جن کو خالق عقل وحکم نے حکمت کاملہ وقدرت بالغہ سے حیرت انگیز وملالت خیز بنایا کیونکر طے کر سکے آخر ہر ہر قدم پر ٹھوکریں کھا کھا کر اُن کو بھی تباہ کیا اور ایک عالم کو قعر ضلالت میں گرادیا اگرچہ تحقیق واقعی اِس مسئلہ کی اقتدار عقل سے خارج ہے مگر چونکہ یہاں بحث عقلی ہے اس لئے آزادانہ اُس میں تقریر کی جاتی ہے۔

وجود کے معنی ہونا یا ہستی ہیں یہ لفظ ایسا مستعمل ہے کہ ہر کس وناکس اُسکے معنی سمجھتا اور اپنی بول چال میں استعمال کرتا ہے مگر یہ بات کہ اُس کا مصداق کیا ہے عوام تو کیا خواص بھی اُس کو واقعی طور پر جاننے کا دعوی نہیں کر سکتے توضیح بیان کے لئے یہ مثال کافی ہوسکتی ہے بشرطیکہ سمجھنا مقصود ہو۔ مثال یہ ہے کہ کسی لکڑی کو ہم اپنی عقل میں تحلیل کریں تو کئی چیزیں مثل رنگ وبو وغیرہ کے اُس میں نکلیں گی اور ہر چیز کو عقل میں اُس سے جدا کیجئے مثلاً رنگ کو علٰحدہ کیجئے اسی طرح بو حرارت برودت نرمی سختی طول عرض اور عمق وغیرہ کو اب دیکھئے اُس میں کیا باقی رہگیا اگر اصول حکمت سے دیکھیں تو صورت علٰحدہ ہو گئی صرف ہیولی رہگیا اُس کو بھی علٰحدہ کیجئے اب اُس لکڑی کا کوئی نشان اور اثر باقی نہ رہا اور بالکلیہ معدوم ہوگئی اِن اجزا میں دیکھئے تو کوئی جزء ایسا نہیں ہے کہ جس کو وجود کہیں پھر اگر دیکھیں تو جس جس جز کو جدا کیا سب کے ساتھ وجود موجود ہے کیونکہ جس چیز کو ہم نے جدا کیا تھا وہ فی نفسہ موجود تھی گو وجود رابطی اُس کا جدا کرنے کے وقت جاتا رہا مگر اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عقلاً وہ فی نفسہ معدوم ہوجاے ورنہ لازم آئیگا کہ تصور اعراض کا قطع نظر معروضات کے نہ ہوسکے حالانکہ وہ باطل ہے۔

الحاصل اُن اجزائے تحلیلی کا وجود فی نفسہ زائل نہ ہوا اب اُن اجزا میں غور کیجئے کہ ہر ایک بظاہر بسیط ہے اسلئے کہ اُس مرکب لکڑی سے اُن اجزا کو ہم نے علحدہ کیا تھا جو مرکب نہ ہوں اگر بالفرض اُن میں کوئی مرکب ہو تو پھر تحلیل کیجئے جس سے یہ بات صادق آجائے کہ عقل میں ہر ایک جز بسیط اُس کا ممتاز ہے اب غور کیجئے تو ہر ایک بسیط میں دو جز ہیں ایک وہ جو بسیط ممتاز ہے مثلاً رنگ یا بو وغیرہ اور ایک وجود جو سب اجزا میں شریک ہے پھر اس مرکب کو بھی تحلیل کیجئے یعنی رنگ کو علحدہ کیجئے اور اُسکے وجود کو علحدہ اسیطرح بو کو علحدہ کیجئے اور اُسکے وجود کو علحدہ اس تحلیل کے وقت ایک مابہ الامتیاز حاصل ہوگا اور ایک وجود۔ اور ظاہر ہے کہ وہ وجود سب میں ایک قسم کا ہے کیونکہ ہر ایک پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ سب اجزا کا مدار موجودیت ہی رہے اُن وجودات خاصہ میں کوئی وجود ایسا نہیں جسپر یہ بات صادق نہ آئے یا کسی پر کم صادق آئے اور کسی پر زیادہ اب اُس وجود بسیط کو تصور کیجئے مگر ایسے طور پر کہ اُن علحدہ شدہ اجزا میں سے کوئی اُس تصور میں شریک نہ ہو یعنی نہ رنگ ہو نہ بو وغیرہ یوں تو لا جز فی التصور کے لحاظ سے کہدینگے کہ کچھ نہ کچھ تصور ہو ہی جائیگا مگر وہ قابل اعتبار نہیں اسلئے کہ کلام اُس شئی میں ہے جو واقعی ہے۔ اعتباری نہیں جسکے وجود میں اعتبار کو دخل ہو۔ پھر یہ وجود متخیلات انتزاعیات اور اختراعیات میں بھی شریک ہے اس لئے کہ آخر یہ بھی موجودات ہیں غرض وہ وجود موجودات محسوسات سے ہوگا نہ تخیلات و انتزاعیات و اختراعیات سے اس لئے کہ یہ امور ممتاز ہیں اور ہم نے پہلے ہی تمام تمیزات کو اُس سے علحدہ کرلیا تھا اور جو چیز ان اقسام سے کسی قسم میں داخل نہ ہو اُسکا تصور محال ہے کیونکہ اوپر ثابت ہوچکا ہے کہ جو چیز محسوسات سے نہ ہو اُسکا تصور محال ہے

جیسے مادر زاد نابینا۔ اضوا اور الوان کا اور مادر زاد بہرا اصوات کا تصور نہیں کر سکتا

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ وجود کو بدیہی نہیں کہہ سکتے اور نظری بھی ہے تو ایسا کہ جس کا تصور محال ہے اس وجہ سے اُسکی تعریف نہیں ہو سکتی اسلئے کہ بسیط ہونے کی وجہ سے حد تو محال ہی ہوگئی رہا رسم وہ مفید کنہ نہیں بعض لوگوں نے وجود کو بدیہی سمجھا ہے اسوجہ سے کہ بدیہیات کا علم ہوتا ہے اور وجود اُن کا جزو وجودی ہے پھر اگر جز بدیہی نہ ہو تو کل کا بدیہی ہونا ممکن نہیں اگرچہ بادی الرای میں یہ بات ٹھیک معلوم ہوتی ہے مگر بتدقیق نظر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اس تحلیل پر اگر غور کرتے تو کبھی اس کے قائل نہ ہوتے۔

بات یہ ہے کہ جب ہمیشہ کسی چیز کا من وجہ تصور ہوا کرتا ہے تو وہ چیز بدیہی معلوم ہوتی ہے اور اُس کی حقیقت سے کچھ تعرض نہیں ہوتا مثلاً جس شہر میں تار برقی ہو وہاں کے لوگوں کے نزدیک یہ قضیہ کہ (تار برقی موجود ہے) بدیہی ہے حالانکہ کبھی حقیقت تار برقی کی نہ بتا سکیں گے اسی طرح (انا انسانٌ) کو ہر شخص بدیہی سمجھتا ہے حالانکہ انا کی حقیقت ہرگز صحیح نہیں بتا سکتا چنانچہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ نفس ناطقہ کی حقیقت میں کل حکما حیران ہیں۔

میری دانست میں جتنی چیزیں بدیہی سمجھی جاتی ہیں کوئی بدیہی نہیں کیونکہ نفس کو نظر اور فکر کے وقت امور معلومہ کی تلاش و ترتیب کی ضرورت ہوتی ہے پھر جسقدر کوئی شی اُس سے دور ہو اُسکے احوال و ذاتیات کا معلوم ہونا مشکل ہے اور اگر اشیا، محسوس ہوں تو جب بھی نفس کو امور مخزونہ خیال میں تصرف کرنیکی ضرورت ہوگی بخلاف اپنی ذات کی کہ جملہ احوال ذاتی اپنے اُسکو معلوم ہونا چاہئے کیونکہ خارج سے لانیکی

کوئی ضرورت نہیں باوجود اس کے جب اپنے پورے احوال اسکو معلوم نہ ہوسکے تو کیونکر یقین کیا جاے کہ دوسرے اشیار کے ذاتیات واحوال اس نے جو بتائے سب واقعی ہیں۔

اُس کو اے عقل شرم کرنا چاہیئے کہ جب اپنی ذات و ذاتیات نہ بتاسکا تو دوسروں کی ذات و ذاتیات بتانے کا دعوی کس قدر باعث رسوائی ہوگا۔

اسکو بھی جانے دیجئے نور سے زیادہ کوئی چیز روشن وظاہر نہیں اُس کی تحقیق میں کس قدر پریشانی ہے جس کا حال اوپر معلوم ہوا کہ کوئی اسکو موجود واقعی کہتا ہے کوئی اعتباری کوئی جوہر کہتا ہے کوئی عرض۔ کوئی شخص ایسا نہیں ہے کہ اپنی ابصارت وسماعت اس کو معلوم نہ ہو پھر دیکھ لیجئے کہ حقیقت ابصار سماعت اصوات اور حروف وغیرہ کی تحقیق میں کیسی کیسی دقتیں پیش آئیں جس کا حال کسی قدر اوپر معلوم ہوا۔

علیٰ ہذا القیاس وجود کو ہر شخص جانتا ہے باوجود اسکے اُس میں کس قدر اختلاف ہے شرح مقاصد میں لکھا ہے کہ عجب بات یہ ہے کہ باوجودیکہ وجود سب کے نزدیک بدیہی ہے مگر اس میں اقسام کے اختلاف ہیں کوئی اسکو جزئی حقیقی کہتا ہے کوئی کلی اور کوئی واجب کہتا ہے کوئی ممکن اور کوئی عین ماہیت کہتا ہے کوئی زائد علی الماہیۃ اور کوئی لفظ مشترک کہتا ہے کوئی متواطی کوئی مشکک انتہی۔

الحاصل جب ایسی ایسی چیزیں جنکو اعلیٰ درجہ کی بدیہیات کہنا چاہیئے اعلیٰ درجہ کی نظری ہوں تو پھر کونسی چیز بدیہی ہوسکتی ہے۔ ہاں اگر بدیہی کے یہ معنی ٹھہرائیجائیں جس کا من وجہ ادراک ہوجاے خواہ بذریعہ حس یا فی الجملہ تعلق عقل اس سے ہوجاے جیسے نور کو دیکھتے ہی بدیہی سمجھا گیا حالانکہ حقیقت اسکی نظری ہے یا سماعت وابصارت

وغیرہ مجرّد وجدان کے بدیہی سمجھے گئے حالانکہ حقیقت معلوم نہیں اِسیطرح نفس تعلق جملہ حواس و عقل کو بداہت سمجھیں تو وہ بات اور ہے مگر اُس سے کسی چیز کی حقیقت کا معلوم ہونا اور اُس کا بدیہی ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔

الحاصل گو وجود بظاہر بدیہی معلوم ہوتا ہے مگر ماہیت اُسکی ایسی نظری اور پوشیدہ ہے کہ بعضوں نے اُس کا انکار ہی کر بیٹھا چنانچہ مواقف میں بوعلی سینا کا قول نقل کیا ہے کہ وجود معقولات ثانیہ سے ہے یعنی وجود خارج میں کوئی چیز نہیں بلکہ خارج میں صرف ماہیت ہے جس سے ذہن ہونے کو انتزاع کرتا ہے (یعنی وجود مصدری کو)

یہہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ وجود خارج میں نہیں اس لئے کہ حکمأ مشائین جن کے تابع بوعلی سینا ہیں انکا مذہب ہے کہ ہیولی بالفعل نہ بالذات متحیّز ہے۔ نہ ذات وضع نہ موجود بلکہ وہ اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہے یعنی جب اُسمیں صورت آئیگی وہ موجود ہوگا۔

یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ ہیولی کا وجود اُس وقت صورت سے منتزع ہوگا یا نفس ہیولی سے۔ اگر صورت سے منتزع ہو تو لازم آئیگا کہ ایک امر مبائن سے دوسرے مبائن کا وجود منتزع ہو۔ اس لئے کہ ہیولی محل ہے اور صورت حال اور ظاہر ہے کہ حال و محل میں عینیت ممکن نہیں گو وضع میں ایک ہوجائیں۔ اور ہیولی سے بھی ہیولی کا وجود منتزع نہیں ہو سکتا اِس لئے کہ ہیولی نفس ذات میں کوئی ایسی چیز نہیں کہ اُس سے وجود منتزع ہو اِس لئے کہ نہ وہ موجود ہے نہ متحیّز نہ متصل۔ اگر کہا جائے کہ صورت کی وجہ سے عقل نے نفس ہیولی

سے وجود کو منتزع کیا تو ہم کہیں گے کہ نفس ہیولیٰ کی وضع تو محسوس نہیں اس لئے
کہ جتنے محسوسات ہیں وہ سب صورت سے متعلق ہیں اس لئے عقل انتزاع
وجود کا بعد احساس تو نہ کرے گی۔

رہی یہ بات کہ صرف وجود عقلی سے انتزاع وجود کا کیا ہو تو یہ مسلّم ہے مگر اس
وجود میں ہیولیٰ محتاج صورت خارجیہ نہ ہوگا حالانکہ یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے
وجود میں محتاج صورت ہے اس سے ثابت ہوا کہ وجود ہیولیٰ کا بعد صورت کے
خارج میں ہوگا اور وجود صرف معقول ثانی بلکہ موجود فی الخارج بھی ہے۔

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ وجود مصدری ایک امر بدیہی ہے جسکو ہر شخص
جانتا ہے اور غالباً صاحب مواقف کی بھی یہی مراد ہوگی اُس قول سے کہ
کل کے نزدیک وجود بدیہی ہے اور معلوم ہے کہ جتنے معانی مصدری ہیں سب
انتزاعی ہیں اور یہ بھی مسلّم ہے کہ انتزاع ذہنی وہ ہے جس کا منشار واقع میں
موجود ہو ورنہ وہ اختراعی ہوگا جس کو ذہن خلاف واقع خود تراش لیتا ہے
اور یہ امر بھی قابل تسلیم ہے کہ معنی انتزاعی اور منشار انتزاعی میں خاص قسم کی مناسبت
چاہیئے۔ ورنہ وہ بھی اختراعی ہو جائیگا مثلاً قعود معنی مصدری ہے اُسکا منشار
خارج میں ایک خاص قسم کی ہیئت ہے علیٰ ہذا القیاس فوقیت معنی مصدری ہے
اُس کا منشار خارج میں خاص قسم کی وضع ہے۔

اور اکل معنی مصدری ہے جسکا منشار خارج میں خاص قسم کے حرکات ہیں
غرض ہر ایک معنی مصدری کے لئے خاص منشار ہوگا نہ یہ کہ قعود کو منشار فوقیت سے
نکال لیں یا منشار اکل سے جسکو اختراعی کہنا چاہیئے۔ اس کسی مقام میں وہ سب ایک

جاے صادق آجائیں گے مثلاً کوئی شخص کسی چیز پر بیٹھ کر کھا رہا ہو تو وہاں تینوں
انتزاعیات موجود ہوں گے مگر منشاء انتزاع ہر ایک کا جدا جدا ہے مثلاً قعود کا منشاء
پاؤں کو وضع خاص پر رکھنا اور فوقیت کا منشاء وضع خاص اُس چیز کی جس پر
وہ شخص ہے اور منشاء اکل کا منہہ کے خاص حرکات - اب وجود پر غور کیجئے کہ
وہ بھی معنی مصدری ہے اُس کے لیے بھی خارج میں منشاء انتزاع ضرور ہے
ورنہ وہ معنی انتزاعی نہ ہوں گے بلکہ اختراعی ہوں گے پھر اگر منشاء انتزاع نفس ماہیت
ہے مثلاً انسان و فرس وغیرہ تو وجود میں اور اُس میں کوئی مناسبت نہ ہوئی اسلئے
کہ وجود مقابل عدم ہے اور ماہیت کو وجود سے کچھ تعلق نہیں چنانچہ یہ امر کتب قوم
میں مصرح ہے کہ ماہیت نفس مرتبۂ ذات میں نہ موجود ہے نہ معدوم بلکہ کل تقابلات
اُس سے مسلوب ہیں قطع نظر اسکے اگر منشاء انتزاع نفس ماہیت ہو تو وجود مصدری
انسان سے بھی منتزع ہوگا اور فرس سے بھی جو دونوں متباین ہیں حالانکہ ایک معنی انتزاعی
دو اعتباری متغایروں سے منتزع نہیں ہو سکتا جیسا کہ ابھی معلوم ہوا تو دو متباینوں سے
کیونکر منتزع ہو سکے غرض وجود مصدری ماہیت سے منتزع نہیں ہو سکتا اور تشخص سے
بھی منتزع نہ ہوگا اس لئے کہ تشخص مجموعۂ سواد و بیاض وغیرہ کا نام ہے اگر وجود
اُس سے منتزع ہو تو بھی وہی خرابیاں لازم آئینگی جو نفس ماہیت میں تھیں جب
وجود نہ ماہیت سے منتزع ہو سکتا ہے نہ تشخص سے اور انتزاعی ہونا اُس کا مسلم ہے
تو سواے اِن دونوں کے ایک ایسی چیز ہر موجود میں ضرور ہے جس سے یہ معنی
مصدری منتزع ہوا کرتے ہیں گو اُس کی حقیقت بسبب کمال نظری ہونے کے
ہم نہ بتلا سکیں گے جس کا حال اوپر معلوم ہوا الحاصل وجود کو معنی مصدری میں منحصر کر دینا

بغیر اسکے کہ اُس کا منشار انتزاع مُعیّن واقع میں ہو بالکل خلافِ عقل ہے بلکہ عقلاً
یہ بات ثابت ہے کہ خارج میں وجود کوئی چیز ہے جسکو ما بہ الموجودیت سے تعبیر
کرتے ہیں اور وجود حقیقی بھی وہی ہے جسمیں اختلاف ہے کہ وہ عین ماہیت ہے
یا زائد علی الماہیۃ یہ مسئلہ بھی نہایت غامض معرکۃ الارا رہے چونکہ اُس کا سمجھنا
ماہیت کے سمجھنے پر موقوف ہے اس لئے پہلے ماہیت سے متعلق بحث کیجاتی
ہے لیکن بیان مقصود ناظرین سے صرف اتنی درخواست ہے کہ (انظر الی ما قال
ولا تنظر الی من قال) پر عمل فرمادیں کیونکہ آخر یہ مقولہ بھی عقلاء کا قابل تعمیل ہے۔
جب کوئی چیز عالم میں موجود ہوتی ہے اور لوگ اُسکو دیکھتے ہیں اور اس سے
کسی قسم کی غرض متعلق ہوتی ہے تو اُس کا کچھ نہ کچھ نام رکھ دیتے ہیں تاکہ ضرورت
کے وقت اُس نام سے اُسکو ذکر کرکے مقصود دلی سامع کے ذہن نشین کیا کریں
اور اگر چنداں غرض اُس سے متعلق نہ ہو تو اُس کا کچھ نام نہیں رکھا جاتا اسی وجہ سے
ہزارہا قسم کے حیوانات نباتات جمادات وغیرہ اشیاء ایسی ہیں کہ جنکا کوئی نام
نہیں۔ چونکہ یہ نام رکھنا اغراض سے متعلق ہے اس لئے کبھی اشخاص کے نام
جدا جدا رکھے جاتے ہیں کبھی ایک عام نام اشخاص کے واسطے تجویز کیا جاتا ہے
مثلاً چاند سورج وغیرہ ستاروں سے چونکہ غرضیں متعلق ہیں اسلئے اُن کے نام
شخصی ہوئے اور دوسرے ستاروں کے واسطے خاص نام نہیں ہر ایک کو ستارہ
کہتے ہیں باوجودیکہ چاند وغیرہ سب ستارے ہیں پھر عقلاء نے توجہ کی اور قاعدے
مقرر کئے کہ جب کئی چیزیں ایک قسم کی ہوں تو اُن میں بعض امور ایسے ہونگے جو
اوروں میں بھی شریک ہوں اور بعض ایک ہی قسم کیساتھ خاص ہونگے تو عام کو جنس

اور خاص کو فصل اور مجموع کو نوع کہنا چاہیئے اور نوع ہی کو ماہیت بھی کہتے ہیں
مثلاً انسانوں کو دیکھا کہ جاندار ہیں اور ایک خاص قسم کا آواز کیا کرتے ہیں جس کو
نطق کہتے ہیں اُن کی ماہیت حیوان ناطق قرار دی - اور گدھے کو دیکھا کہ جاندار ہے
اور خاص طور پر پکارتا ہے جسکو نہیق کہتے ہیں - اُس کی ماہیت حیوان ناہق
قرار دی - اور گھوڑے کو دیکھا کہ جاندار ہے اور خاص طور پر آواز کرتا ہے جسکو
صہیل کہتے ہیں اُس کی ماہیت حیوان صاہل قرار دی مگر چونکہ انسان سمجھکر وہ خاص
قسم کی آواز کرتا ہے یعنی بات کرتا ہے اس لئے ناطق کے معنی دریابندۂ معقولات
قرار دئیے اسی طرح نہیق وغیرہ ہیں گو تعبیرات میں وہ اشیار ذکر کئے جاتے ہیں
جو عوارض ہیں مگر مقصود اُن سے وہ امور سمجھے جاتے ہیں جو خارج عن الذات نہ ہوں
غرض ذاتیات سے وہ امور مراد ہیں جو اُس سے منفک نہ ہوں اور اُن میں سے
خاص وہ امور جو ظاہراً زائد علی الذات نہ ہوں مثل لوازم ماہیت وغیرہ چونکہ اکثر لوازم سے
ذاتیات مشابہ ہوتے ہیں چنانچہ شیخ نے شفا میں لکھا ہے کہ جب ہم معانی
معقولہ میں نظر کرتے ہیں کہ کون سے معنی جنسیت کے لئے خاص کئے جائیں تو
اکثر ہمیں معلوم نہیں ہوتے اور بعض معلوم بھی ہو جاتے ہیں انتہیٰ - اِس لئے ماہیات
کو مُعیّن کرنا جو ذاتیات سے مرکب ہوتی ہے نہایت دشوار ہے -

الحاصل موجودات خارجیہ سے ایک ایک چیز ذہن میں لائی جاتی ہے اور
اُس میں غور کیا جاتا ہے کہ کونسی چیز ذات میں داخل ہے اور کونسی خارج چونکہ عقل
میں یہ قوت ہے کہ ہر چیز کو دوسرے اشیار سے علیحدہ کر کے تصور کر سکتی ہے -
اور اُس تصور سے اُس کو کوئی چیز مانع نہیں حتیٰ کہ وجود کو علیحدہ اور دوسرے

مفہومات کو علیحدہ تصور کرسکتی ہی اسلئے بعضے امور کو ذات قرار دیکر وجود کو علیحدہ طور پر عارض تصور کرلیتے ہیں اس لئے کہ وجود ایک ایسی چیز ہے کہ جس چیز کو عقل ماہیت قرار دیتی ہی وہ خارج میں بھی اُسکی ساتھ ہوتا ہی اور ذہن میں بھی اس لئے بادی الرای میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ عوارض ماہیت سی ہے مثلاً جب اُس نے حیوان ناطق کو ذات ٹھہرالیا تو ظاہر ہے کہ وجود اُسکو عارض سمجھا جائیگا۔ خواہ ظرف خارج میں ہو یا ظرف ذہن میں اسلئے کہ حیوان ناطق نفس ذات میں وجود سی علیحدہ ایک چیز ہے۔ مگر یہاں یہ دیکھنا چاہیے کہ یہ حیوان ناطق کہاں سی آگیا اُسکو تو ذہن نے وجودات خاصہ سے ٹٹول ٹٹول کر نکالا تھا یعنی اُن موجودات خارجیہ کے حالات دیکھنے کے بعد ماہیت قرار دی گئی تھی۔

شارح تجرید رح نے لکھا ہے کہ خارج میں صرف ایک چیز موجود ہے یعنی ہویت شخصیہ مگر عقل اُسکی تفصیل کرکے ماہیت نوعیہ اور تشخص نکالتی ہے جیسا کہ ماہیت کی تفصیل کرکے جنس و فصل نکالتی ہے۔ اور دوسرے مقام میں لکھا ہی کہ جو اجزا غیر محمول ہوں یعنی اجزاے خارجیہ وہ دونوں وجود یعنی وجود ذہنی اور خارجی میں کل پر مقدم ہوتے ہیں جیسے گھر کے اجزا۔ اور جو اجزا محمول ہوں اُن کا تقدم کل پر صرف ذہن ہی میں ہوتا ہے اور وہ خارج میں عین کل ہیں انتہی۔ وجہ اُسکی یہی ہے کہ خارج میں صرف ایک شئے ہی وہاں کلیت اور جزئیت کا تحقق ہی نہیں۔ اور ایک مقام میں لکھا ہے کہ امور خارجیہ ہی ذوات متاصلہ ہیں اور امور ذہنیہ اُن کے اظلال ہیں اور لکھا ہے کہ ماہیت کو ذہنی ہونا لازم ہی دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ جتنی صور کلیہ ہیں نفس میں جزئیات سے منتزع ہوتی ہیں

الحاصل ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ موجود جو امر متاصل اور واقعی ہے

وہ خارج میں صرف ایک امر بسیط ہے یعنی وجود خاص اور ماہیت امر ذہنی انتزاعی ہو
جس کا منشا خارج میں وہی امر بسیط ہے۔ مثلاً زید ایک وجود خاص کا نام ہے
اس حیثیت سے کہ اپنی موجودیت میں موضوع کا محتاج نہیں مفہوم جوہر اس سے
منتزع ہوا۔ خواہ اُس کی تعریف میں موجود لافی موضوع کہیں یا ماہیۃ اذا وجدت فی الخارج
کان لافی موضوع کہئے۔ اس لئے کہ عدم احتیاج الی الموضوع ایک امر سلبی ہے
جس سے کوئی چیز مرکب نہیں ہوسکتی اس سبب سے وہ زید خارجی کی ذات کا جزء خارجی
ہرگز نہیں ہوسکتا ورنہ لازم آئے گا کہ زید امر عدمی اعتباری ہو۔

اور اس حیثیت سے کہ اُس کو طول اور عرض وعمق عارض ہے مفہوم جسم منتزع
ہوا کیونکہ یہ امور اعراض ہیں اُن سے جوہر مرکب نہیں ہوسکتا ورنہ لازم آئے گا
کہ زید جوہر نہ ہو اس لئے کہ جو مرکب عرض وجوہر سے ہے۔ وہ جوہر نہیں ہوسکتا
اور اس حیثیت سے کہ کسی مدت تک بڑھتا ہے نامی منتزع ہوا کیونکہ نمو ایک حرکت
خاصہ کا نام جو عرض ہے اور ادراک جزئیات کی جہت سے حساس اور ادراک کلیات کی
جہت سے ناطق منتزع ہوا اور ظاہر ہے کہ ادراک کیفیت خاصہ ہے۔

الحاصل ان میں کوئی چیز ایسی نہیں کہ زید جو موجود خارجی ہے اُن سے خارج
میں مرکب ہو بلکہ یہ کل اجزاء جو ذاتیات ماہیت ہیں مفاہیم انتزاعیہ ہیں جیسے احتیاج
الی الغیر کی حیثیت سے ممکن اور تماس سطح ہوا وغیرہ یا توہم فراغ کی جہت سے متحیز۔
اور انگلیاں قلم پکڑنے کے قابل ہونے اور رخاص قسم کے نقش کی صلاحیت
رکھنے کی جہت سے کاتب اور احاطہ خطوط کی جہت سے متشکل۔ اور خاص قسم کی
حرکات کی جہت سے آکل وشارب بالطبع اور سواد وبیاض کی جہت سے اسود

وابیض اور خاص خاص قسم کی کیفیات کی وجہ سے متعجب ضاحک مُغضب فرحان
حزین وغیرہ منتزع ہوتے ہیں اس سے ظاہر ہے کہ جب جوہر وغیرہ امور ذات
زید میں داخل نہیں تو زید جو خارج میں موجود ہے۔ وہ ایک امر بسیط ہے جس کو
وجود خاص کہتے ہیں چنانچہ شارح تجرید کے اقوال مذکورۂ بالا بھی اسی کے مؤید ہیں
پھر اگر جوہر اور دوسرے مفہومات اجزائے خارجیہ ہوں تو ضرور ہے
کہ وہ کل پر مقدم اور خارج میں ممتاز ہوں اور محمول نہ ہوں جیسے گھر کے اجزاء
حالانکہ یہ بالبداہتہ باطل ہے اسی وجہ سے کوئی انکو اجزائے خارجیہ کہتا ہی
نہیں اور اجزائے ذہنیہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ ماہیت جو ذہن میں ایک
شئے بنتی ہے وہ اسی کے اجزا ہیں جنکا وجود ظلی ہے نہ وہ خود متاصل ہیں نہ
اُن سے جو مرکب ہے وہ متاصل ہے اور اگر وہ موجود خارجی پر محمول ہوں تو کوئی
فضیلت نہیں کل انتزاعیات محمول ہوتے ہیں جیسے فلک پر فوق محمول ہوتا ہے
غرض مفہوم جوہر وغیرہ ذاتیات امور انتزاعیہ ہیں جنکا منشا خارج میں وجود خاص ہے
بلحاظات مختلفہ۔ اور جس طرح موضوع میں نہ ہونا اور طول و عرض و عمق اُس وجود
خاص سے منتزع ہیں اسی طرح مادی ہونا بھی منتزع ہے بلکہ بحسب اصطلاح حکمت
مادہ کو جس قدر اُس موجود خاص کیساتھ تعلق ہے طول و عرض و عمق کو نہیں کیونکہ
ان کیفیات سے اُس کا تقوم نہیں اور اُسکو اُس کے تقوم میں دخل کہیں تو بجا ہے
باوجود اس کے جسم ذاتی ہے اور مادی ذاتی نہیں اسی طرح جیسے باعتبار حس کے
اُس وجود خاص سے حساس منتزع ہوتا ہے ویسا ہی اکل بالطبع بھی منتزع ہے
اس اعتبار سے حساس کو کوئی فضیلت نہیں جو ذاتی بنے اگر کہا جائے کہ اکل

عرضی دائمی نہیں تو ہم کہیں گے کہ حساس ہونا بھی دائمی نہیں بلکہ اگر آکل بالطبع کو دائمی
کہیں تو بیموقع نہ ہوگا اگر عرض مفارق ہے تو آکل بالفعل ہے نہ آکل بالطبع بخلاف
حساس کے کہ حالت نوم میں وجود اس کا مفقود ہے اور اگر ذاتیت کے لئے
کیفیت خاصہ کا دائمی ہونا شرط ہو تو چاہیئے کہ نامی ذاتی نہ ہو اس لئے کہ نمو ہر حیوان
میں ایک مدت خاص تک رہتا ہے اور اکثر مدت عمر طبعی میں وہ مفقود ہوتا ہے
مثلاً انسان میں نمو تخمیناً ربع عمر طبعی تک رہتا ہے اور تین ربع میں بالکل مفقود ہے
باوجود اس کے اسکو ذاتی کہتے ہیں اور لون حالانکہ جسم سے کبھی منفک نہیں ہوتا
مگر دونوں کو ذاتی نہیں کہتے اسیطرح متغذی بالطبع ہونا اس کا ہمیشہ ہے جیسے
ناطق میں کہتے ہیں کہ حالت نوم میں بھی باعتبار ذات وصلاحیت کے ناطق ہے
چاہیئے تھا کہ وہ بھی ذاتی ہوتا۔

علی ہذا القیاس جیسے باعتبار ادراکات نفس کے ناطق اس سے منتزع
ہے ویسا ہی باعتبار اس کے کہ نفس مُدبر بدن ہے مُدبر بدن ہونا بھی اس سے
منتزع ہے مگر اس کو ذاتی نہیں کہتے۔

الحاصل زید کی ذات متاصلہ میں کوئی جز داخل نہیں اگر جوہر وغیرہ داخل ہوں
تو ماہیت میں داخل ہوں گے جو امر انتزاعی ذہنی ہے نہ ذات زید میں جو امر واقعی
خارجی ہے اگر ماہیت کے اجزا ممکن ذو نوں آکل بالطبع مُدبر للبدن قرار دیں تو
بھی خلاف واقع نہ ہوگا کیونکہ جیسے جوہر وغیرہ انتزاعی ہیں ویسی یہ بھی ہیں دونوں کا
منشا خارج میں موجود ہے۔ اور یہ بھی ضرور نہیں کہ اس ماہیت مقررہ کا انکار بھی
کیا جاے اس لئے کہ انتزاعیات کا اہتمام ہی کیا یہ نہیں وہ سہی اور جب حکما نے

اہتمام کرکے امور مشہورہ کو ماہیت کے لئے اختیار کیا ہے تو آخر کوئی وجہ ترجیح کی ہوگی مگر یہ ماننا وہیں تک ہے کہ انتزاعیت سے آگے بڑھا کر کسی دوسرے قسم کی فوقیت ماہیت کو نہ دیجاوے اور اگر مجموعۂ انتزاعیات یعنی ماہیت کو ذات قرار دیکر ذات یعنی وجود خاص کو عارض قرار دیں اور قلب موضوع کردیں تو یہ ہرگز نہ مانا جائیگا۔

تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ ماہیت ایک امر کلی ہے جس کا انتزاع موجودات خاصہ سے ہوتا ہے مگر اسکا مطلب یہ نہیں کہ جب کوئی کلی ذہن میں ہوگی موجودات خارجیہ سے لیجائیگی۔ اسلئے کہ انسان کے ذہن میں حق تعالیٰ نے عجیب صلاحیت دی ہے کہ جس طرف وہ توجہ کرتا ہے کوئی نہ کوئی صورت اسمیں آجاتی ہے خواہ وہ مطابق واقع کے ہو یا نہ ہو اگر کسی جزئی کو دیکھتا ہے تو بحذف تشخصات خاصہ کلی بنالیتا ہے کبھی کسی منشا سے کسی چیز کا انتزاع کرلیتا ہے اور کبھی بغیر منشا کے اختراع کرتا ہے کبھی ایسی صورت بنالیتا ہے کہ اسکے وجود کا خود قائل نہیں۔ مثلاً لاشئے و لاممکن وغیرہ کے۔

غرض جو صورتیں موجود فی الذہن ہوتی ہیں ان کو اشیاء خارجیہ کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ اکثر صورتوں کو خارج سے کوئی تعلق نہیں ہوتا البتہ صور جزئیہ میں حکایت ہوتی ہے بخلاف صور کلیہ کے ان میں تو حکایت بھی نہیں کیونکہ کلی جو ذہن میں بنائیجاتی ہے وہ بحذف تشخصات ہوتی ہے جو سراسر تصرف ذہن ہے کیونکہ خارج سے حذف تشخص ممکن نہیں پھر چونکہ ذہن کو حذف تشخصات کی عادت اور ہمیشہ ان کلیات کیساتھ ممارست ہے اسلئے اگر ان کے ذہن نے حکم کردیا کہ جیسے جزئی ذہنی حکایت جزئی خارجی ہے ویسی ہی کلی ذہنی بھی حکایت کلی خارجی ہے حالانکہ کلی کا وجود خارج میں

ایک امر احتمالی ہے چنانچہ بہت سے عقلا اُس کے وجود خارجی کے قائل نہیں
اُن کے مذہب پر تو وہ صورت ذہنیہ حکایت ہو ہی نہیں سکتی اور واقع میں بھی حکایت
اُسپر کیونکر صادق آئیگی اس لئے کہ صورت کو تو ذہن نے بحذف تشخصات تراش
لیا ہے اور کلی من حیث ہو کلی کے محکی عنہ کا خارج میں ہونا خلاف بداہت عقل ہے
بلکہ اُس کلی تراشیدہ ذہن سے خیال کیا گیا کہ خارج میں بھی کلی ہو گی حالانکہ کوئی
اس کا قائل نہیں کہ کلی من حیث ہو کلی خارج میں موجود ہے بلکہ جن کے پاس کلی
کا وجود خارج میں ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ جب کلی موجود ہو گی شخصی ہی ہو گی کیونکہ
وجود اور تشخص مساوق ہیں جسکا مطلب یہ ہوا کہ جتنے موجودات خارجیہ ہیں
سب اشخاص ہیں باوجود اسکے کلی کو خارج میں موجود کہنا قیاس الغائب علی الشاہد
ہے کیونکہ ذہن جو وجود کلی کے خارج میں ہونے کا حکم کر رہا ہے۔ اُس کلی کو
دیکھ کر کر رہا ہے جو اپنے میں پاتا ہے یہ نہیں سمجھتا کہ یہ کلی تو اُس کے تعمّل سے
پیدا ہوئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ جو کلی ذہن میں آتی ہے وہ خارج سے نہیں
آتی بلکہ محسوسات کی کلیات اِس طور سے پیدا ہوتی ہیں کہ جزئیات محسوسہ کی صورتیں
بواسطہ حواس کے حس مشترک میں جاتی ہیں پھر خیال میں وہاں سے تجرید یا دہ
کر کے وہ صورتیں بنائی جاتی ہیں جن کو نفس ادراک کرتا ہے چنانچہ سابقہ شیخ کی تقریر
نقل کی گئی۔

جس سے ظاہر ہے کہ اِس فعل میں صرف تعمّل ذہن ہے جب کلیات
محسوسات کے بنانے میں ذہن کو دخل ہوا تو قیاس کرنا چاہیئے کہ غیر محسوس کے
بنانے میں کس قدر دخل ہو گا کیونکہ وہاں تو وہ کلی کسی محسوس سے لی نہیں جاتی۔

غرض صورت ذہنیہ حکایت موجود خارجی کی ہو نہیں سکتی اس لئے کہ وہ جزئی ہے
تو یہ کلی وہ خاص ہے تو یہ عام وہ مبدا آثار خاصہ ہے تو یہ مبدا آثار متضادہ وہ
مادی ہے تو یہ مجرد اُس کا تکون بحذف تشخصات ہے تو اُس کا وجود بزیادت
تشخصات جس صورت میں کہ وہ مان لیا جائے۔

علیٰ ہذا القیاس صور جزئیہ کیفیات خاصہ کے ساتھ جب ذہن میں
جاتی ہیں اور ذہن منسوب الیہ اور منسوب کی طرف توجہ کرتا ہے اس طور پر کہ نسبت
دونوں میں پیدا ہو جس سے قضیہ معصولہ بنے تو اس اعتبار سے کہ حس مشترک
میں وہ صورت ہے حکایت محکی عنہ خارجی کی ہوگی ورنہ حکایت صادق آئیگی
اس صورت میں الانسان حیوان کا محکی عنہ موجود خارجی نہیں ہوسکتا مگر اسوقت
کہ انسان سے مراد زید وغیرہ ہوں کیونکہ اس موضوع کا خارج ہیں۔ وجود ذہنی جب
ایسے قضیہ میں حکایت نہ ہو تو اللاممکن معدوم وغیرہ میں بطریق اولیٰ حکایت نہ
ہوگی بلکہ اس قسم کے قضایا کو منجملہ اختراعات ذہن سمجھنا چاہیئے کہ ذہن ایسے
موضوعات کے لئے مناسب محمولات تجویز کرے کیونکہ محال کا وجود جب خارج
میں ہو نہ سکے تو انتزاع کسی چیز کا اُس ذات سے ممکن نہ ہوگا جس سے محمول بنے
اور چونکہ مسلم ہے کہ محال کی صورت کسی طرح ذہن میں آ نہیں سکتی اور ذہناً وخارجاً
وہ معدوم ہے جیسا کہ صاحب سلم نے لکھا ہے تو موضوع ذہن میں جو کچھ متصور
ہوگا وہ اُس محال کی صورت نہ ہوگی پھر محمول کے ساتھ اُس کا متصف ہونا
نہ بطور انضمام ہوگا نہ بطور انتزاع جب قضیہ کے موضوع محمول کا یہ حال ہو تو
اُس کی واقعیت کیونکر ہوسکے باوجود اس کے جب شریک الباری ممتنع کہا جاتا ہے

تو یہ قضیہ واقعی معلوم ہوتا ہے مگر یہ صرف تعقل ذہنی ہے واقعیت سے اسکو کوئی تعلق نہیں اس صورت میں مواد ثلاثہ میں سے مادہ امتناع باعتبار خارجی اور واقعی محکی عنہ کے کوئی چیز نہ ہوئی اور اگر تصور ذہنی کے اعتبار سے حکم لگایا جائے تو محمول صادق نہ آئیگا اس لئے کہ جو محمول تجویز کیا جائے گا باعتبار واقع کے ہوگا نہ باعتبار ذہن کے کیونکہ ذہن میں تو وہ موجود ہے نہ محال ہے نہ معدوم۔

کلام اس میں تھا کہ خارج میں صرف اشخاص وجزئیات ہیں ماہیت کلیہ نہیں ہے اس دعوی پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر کلیات کا وجود ہو تو اُن کے موجود ہونے کے وقت تشخص و وجود اُن کو عارض ہوگا اس لئے کہ کلی من حیث ہو کلی کو وجود نہیں پھر اس عروض کی حالت میں یہ ضرور صادق آئے گا کہ یہ دونوں عارض ہیں اور کلی معروض یا یوں کہئے یہ دونوں مثبت ہیں اور کلی مثبت لہ اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت مثبت لہ ہے حالانکہ مثبت لہ کا ثبوت و وجود خارجی یہاں ہو نہیں سکتا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ پھر اگر بحسب قاعدہ مذکورہ ماہیت کو وجود ہو تو وہ وجود اگر عین وجود عارض ہو تو تقدم الشئ علی نفسہ لازم آئیگا اور اگر غیر ہو تو ماہیت کی موجودیت بدو وجود ہو گی پھر وجود سابق میں بھی یہی گفتگو ہوگی یہاں تک تسلسل لازم آئیگا اور یہ سب لوازم باطل ہیں۔

اب یہاں ماہیت کو موجود کہنے والوں کو نہایت پریشانی ہے محقق دوانی نے تو فرعیت کا انکار کر ہی دیا اور کہا کہ ثبوت الشئ للشئ مثبت لہ کی فرع نہیں بلکہ اس کو مستلزم ہے مقصود یہ کہ اگر فرع مثبت لہ کہیں تو ماہیت کا وجود قبل ثبوت وجود عارض لازم ہوگا اور اگر مستلزم مثبت لہ کہیں تو ماہیت کا وجود بعد اس کے ہوگا۔

کہ اوس کو پہلے وجود ثابت ہوے کیونکہ ثبوت الشی للشی یعنی ثبوت الوجود للماہیتہ مستلزم
ہے۔ اور ثبوت مثبت لہ یعنی ماہیت لازم اور لازم کا وجود بعد وجود ملزوم ہوتا ہی
محقق موصوف نے تاخر ماہیت کے واسطے تدبیر تو نکالی مگر وہ قاعدہ مسلمہ ٹوٹ گیا
جس کو کل حکمائ نے مان لیا ہے۔ تعارض کے وقت قاعدہ مسلمہ کو نہ ماننا اور ماہیت
کے وجود خارجی کے قائل نہ ہونا دونوں برابر ہیں اس لئے کہ دونوں حکمائ کے
مسلمات سے ہیں بلکہ وجود ماہیت کے قائل نہ ہونا آسان ہے اس لئے کہ وہ
بہت سے حکمائ کا مذہب بھی ہے بخلاف اس قاعدہ کے کہ کسی کو اُسمیں کلام
نہیں محقق نے جو استلزام کو اختیار کیا وہ بھی مطرد نہیں اس لئے کہ بہ مقتضی اس قاعدہ
کے ثبوت البیاض للجسم میں لازم آتا ہے کہ وجود جسم بعض وجود بیاض ہو حالانکہ وہ
باطل ہے۔ اگر کہا جاے کہ استلزام مثبت لہ کو صرف اسی قدر لازم ہے کہ وجود
مثبت لہ کا ہو عام اس سے کہ وہ وجود پہلے سے ہو جیسے جسم و بیاض میں یا بعد
جیسے ماہیت و وجود میں تو ہم کہیں گے کہ مقتضی اس قاعدہ کا تو یہی ہوا کہ مثبت لہ
فرع مثبت ہے۔ حالانکہ مقتضی ربط ایجابی کا یہ ہے کہ عارض کسی درجہ کا ہو۔
مرتبہ معروض کے بعد ہوگا عقلا کا قول ہے ثبت العرش ثم النقش یعنی یہ سب دقتیں
جب ہی تک ہیں کہ ماہیت کو موجود خارجی کہیں اگر اُسکو انتزاعی مان لیں تو کوئی اعتراض
باقی نہیں رہتا۔

میر باقر داماد نے مثبت لہ کے استقلال و اصلیت پر نظر کر کے کہا کہ یہ
تو ضرور ہے کہ ثابت مثبت لہ کی فرع ہو کیونکہ مرتبہ عارض من حیث ہو عارض بعد
مرتبہ معروض کے ہے مگر چونکہ ماہیت وجود میں ثابت مثبت لہ کے وجود کی فرع

نہیں ہوسکتا اس لئے اُسکو تقرر و فعلیت کی فرع قرار دیکر کہا کہ یہ فرعیت جعل بسیط
کے مذہب پر متفرع ہوتی ہے۔ کیونکہ اس جعل کے قائلوں کے پاس اثر جعل کا
بالذات نفس ماہیت ہے یعنی جاعل نے نفس ماہیت کو قوت سے فعل میں لایا
جس سے وجود منتزع ہوتا ہے اور ماہیت مع الوجود اثر جعل کا بالعرض ہے
اس صورت میں وجود اور ثبوت وجود ماہیت کے لئے فعلیت ماہیت کے
فرع ہیں اور مرتبہ فعلیت ماہیت اُن پر مقدم ہے یہ تقدم ذاتی یہ تو مقتضیٰ
ربط ایجابی کا ہے لیکن بحسب خصوصیت حاشیتین کہیں صرف استلزام ہوتا ہی
اور فرعیت وہاں نہ بہ نسبت وجود مثبت لہ کے بنتی ہے نہ بہ نسبت اُس کے تقرر
کے جیسے ثبوت الذاتیات للذات میں۔ فاضل حمداللہ نے شرح سلم میں اسپر
اعتراض کیا کہ جب فرعیت فعلیت کی ذاتیات وذات میں بہ نظر خصوصیت حاشیتین
کے نہیں بنتی تو مشہور سے عدول کرنے کی کیا ضرورت وہی قاعدہ ثبوت الشی
للشی فرع ثبوت المثبت لہ مسلم رکھا جاتا کہ مقتضیٰ ربط ایجابی کا تو وہی ہے مگر ہیں
مثلاً ثبوت وجود و ذاتیات میں چونکہ خصوصیت حاشیتین کی وجہ سے یہ فرعیت
نہیں بنتی اُس کو مستثنیٰ کر دیتے جیسے فرعیت فعلیت اختیار کرنے کے بعد ذات
و ذاتیات میں کہا جا رہا ہے۔

اور جعل بسیط مقتضی اس امر کو نہیں کہ مطلقاً طبیعت ربط ایجابی فرع تقرر ہو
ہاں خصوصیت ربط وجود اور اُس کے توابع مقتضی اُسکو ہیں کہ وہ فرع تقرر ہوں۔

اور یہ بھی اعتراض کیا ہے کہ جو لواحق کہ تقرر اور وجود پر مقدم ہیں جیسے امکان
وہاں فرعیت نہ بہ نسبت وجود مثبت لہ کی بنتی ہے نہ بہ نسبت فعلیت کے اور اگر کہا جاوے

کہ امکان مفہوم عدمی ہے یعنی سلب ضرورت تو اُس کا جواب یہ ہے کہ مشائین کے نزدیک امکان وجودی شے ہے اور اُسی پر بنا اُس قاعدہ کی ہے کہ ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے اُس کو جانے دیجئے احتیاج الی الجعل او روجوب بالغیر کو لیجئے اُن کا تقدم تو وجود و تقرر پر مسلّم ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ وہ معقولات ثانیہ ہیں جنکا وجود ذہن میں ہوتا ہے تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی اِسلئے کہ ہم بالبداہتہ جانتے ہیں کہ امکان و احتیاج وغیرہ نفس الامر میں ممکن کو عارض ہیں ذہن اُنکے عروض کا نہ ظرف ہے نہ شرط۔ ممکن فی الواقع ممکن اور محتاج الی الغیر ہے گو کوئی ذہن نہ پایا جائے انتہیٰ ملخصاً۔

الحاصل ربط ایجابی کا مقتضیٰ باوجودیکہ مثبت لہ کا ثبوت ہے مگر امکان وغیرہ میں بجائے ثبوت کے فعلیت بھی نہیں بنتی وجہ اُس کی یہی ہے کہ ماہیت موجود خارجی فرض کی جارہی ہے اگر وہ انتزاعی ہو تو کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا کیونکہ اُس تقریر پر مرتبہ ذات میں نفس وجود ہے جس سے ماہیت اور ذاتیات و امکان وغیرہ یہ حیثیات مختلفہ منتزع ہوتی ہیں۔

غرض اس تقریر سے ظاہر ہے کہ وجود خاص عارض نہیں بلکہ معروض کیفیات خاصہ اور منشاء انتزاع ماہیت کا ہے ورنہ ضرور ہے کہ قبل وجود ماہیت کوئی چیز ہو حالانکہ اُس کا انتزاعی ہونا مقتضی تاخر ہے اور قطع نظر اُس کے اگر ماہیت معروض ہو اور وجود عارض تو وجود عرض ہوگا اور قیام عرض کا اس بات کو مقتضی ہے کہ معروض کو ثبوت ہو پھر جب عارض وجود ہو رہا ہے تو معروض نفس ذات میں موجود نہ ہوگا یعنی معدوم ہوگا اور معدوم کا

ثبوت نہیں ہوسکتا اور اگر تقرر کا درجہ نکالیں تو بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ تقرر عین ماہیت نہیں بلکہ مثل وجود کیفیت زائدہ عارضہ ہے۔ اور نفس ماہیت معروض ہوگی اور جب تقرر عارض ہو رہا ہے تو قبل عروض معروض نفس ذات میں غیر متقرر اور غیر موجود ہوگا۔

بہرحال نفس ذات قبل عروض تقرر و وجود بالکل معدوم ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ اعدام میں تمائز نہیں اس لئے کہ تمائز کا مدار تمائز تشخصات پر ہے اور تشخصات کے لئے وجود کی ضرورت ہے یعنی جب تک کوئی چیز موجود نہ ہو متشخص نہیں ہوسکتی جس کا مطلب یہ ہوا کہ تشخص وجود سے متعلق ہے خواہ اسکو مساوق وجود کہیئے۔ یا عین وجود اور قبل وجود جب تشخص نہیں تو تمائز بھی نہیں ہوسکتا اس صورت میں اعدام میں تمائز ممکن نہ ہوا یعنی انسان و فرس وغیرہ اس حالت میں ایک ہیں یعنی کچھ نہیں پھر یہ بات کیونکر صادق آئے کہ انسان کو تقرر یا وجود عارض ہوا اس لئے کہ اس حالت میں انسان جب کوئی چیز ہی نہیں تو تقرر اور وجود کس کو عارض ہوگا عدم بحت کو وجود کا عارض ہونا بدیہی البطلان ہے غرض تدقیق نظر سے موجودات خارجیہ میں اگر غور کیجئے جسپر مدار ادراکات عقلیہ کا ہے تو یہ بات کبھی سمجھ میں نہ آئیگی کہ ماہیت کو وجود خارج میں لاحق ہوتا ہے مگر سنتے سنتے حیوان ناطق کو ذات سمجھنے کی عقل کو عادت ہوگئی تو وجود کو عارض کہنا اس پر آسان ہوگیا وجہ اس کی یہ ہے کہ نہ کبھی اس کو وجود کی حقیقت میں غور کرنے کا اتفاق ہوا نہ ماہیات کے معنی میں فکر کرنے کی نوبت پہنچی۔

اب تھوڑی دیر کے لئے عقل کو مخلی بالطبع چھوڑ دیجئے اور کہیے کہ زید سے

سیاہی سفیدی وغیرہ عوارض ذات کو نکال دو یعنی اُن کے وجود کو عدم سمجھ لو اور
دیکھو کہ کیا باقی رہا۔ ضرور کہیگی کہ خالی زید رہگیا۔ نہ اُس میں کسی قسم کا رنگ ہے نہ بو
نہ چلنا پھرنا نہ اور کوئی عارض پھر کہئے کہ جیسے عوارض کے وجود کو دور کیا اسی طرح اُس کے
ذات کے وجود کو دور کرو اور دیکھو کہ کیا باقی رہا کہیگی صرف حیوان ناطق باقی رہگیا
کیونکہ ایک مدت سے حیوان ناطق ذات سمجھی جاتی ہے پھر کہئے کہ جیسے وجود حیوان
ناطق کو اُس سے دور کیا اب اُس کے تقرر کو اُس سے دور کرو شاید یہ کہیگی کہ
تقرر نفس ذات کا مرتبہ ہے عارض سے نہیں جو دور ہو سکے تو کہئے کہ تقرر کے
لوازم اور ہیں اور ماہیت کے لوازم اور مثلاً عدم میں کسی قدر امتیاز ہونا تقرر سے
متعلق ہے اور ضحک وغیرہ ماہیت کے لوازم ہیں اور ظاہر ہے کہ اختلافِ
لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ دونوں ایک نہیں
بلکہ ایک دوسرے کو عارض ہے یعنی تقرر۔ ماہیت کو + اور تقرر اگر نفس ماہیت
ہو تو ضرور ہے کہ ماہیات قبل وجود ممتاز ہوں حالانکہ وجود تشخص سے متعلق ہے
اور اگر یہ کہیں کہ واجب تعالیٰ کے علم میں وہ متقرر اور ممتاز ہے تو کہئے وہ وجود علمی
ہوگا۔ کلام اُس وجود میں ہے جس کی وجہ سے وہ حادث ہوئی اگر کہے کہ حکما کے
مذہب پر عالم قدیم ہے تو وہی وجود میں وہ ممتاز ہوگی تو کہئے کہ قدم عالم کا
مسئلہ مخدوش ہے دلیل سے ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا اور غیر ثابت پر جو چیز موقوف
ہو ثابت ہو نہیں سکتی۔

غرض زمانہ حدوث حادث کے پہلے ماہیت بالکل معدوم تھی اور خارج
میں اُس کے لئے کوئی تقرر نہ ہوگا کیونکہ تقرر تو جب ہو کہ وجود ملے۔ الحاصل

تقرر ماہیت عین ماہیت نہیں اُس کو بھی دور کیجئے تو شاید عقل یہ کہیگی کہ ہمارے
دور کرنے سے وہ خارج سے اور خیال سے دور نہیں ہوسکتا تو اُس کو
کہئے کہ صرف اپنی سرحد سے اُس کو خارج کردو یعنی اعتبارات عقلیہ سے
پھر پوچھئے کہ اب حیوانِ ناطق کا کہیں پتا ہے اگر اُس نے پھر تقرر وغیرہ کا نام
لیا تو کہئے کہ ابھی پوری تعمیل نہ ہوئی اُس عارض کو بھی اپنی سرحد سے نکالدو۔
اُس وقت ضرور کہیگی کہ ماہیت عدم بحت ہوگئی پھر کہئے کہ فرض کرو کہ جیساکہ
تم نے اپنے حدود سے تمامی عوارض اور وجود زید کو نکال دیا اگر حدود واقع
سے بھی وہ سب نکالے جائیں۔ تو کیا پھر بھی زید کہیں ممتاز رہیگا عقل ضرور کہیگی
کہ اب اُس کا ہرگز پتا نہ رہے گا۔ اُس وقت اُس سے کہئے جس طرح اُس
فرض میں بغیر وجود کے زید کوئی چیز باقی نہیں یعنی عدم بحت ہوگیا تو اُس کو وجود
کیونکر لاحق ہوگا تو عقل ضرور اس بات کو قبول کرے گی کہ ایسی ماہیت کو وجود لاحق
نہیں ہوسکتا بلکہ وجود کے بعد یہ اعتبارات عارض ہیں اس لئے کہ کلام یہاں
وجود واقعی خارجی میں ہے مثلاً وجود زید کا جب خارج میں ہوگا تو ضرور ہے
کہ اس کے لئے کچھ کیفیات خاصہ ہوں گے مثلاً قیام ذاتی ابعاد ثلاثہ احاطہ خطوط
کسی مدت تک بڑھنا غذا حاصل کرنا چلنا پھرنا سمجھنا بات کرنا سیاہی سفیدی وغیرہ
اِسی طرح وجود عمرو کا ہوگا جس کے لئے یہی کیفیات مذکورہ اور دوسرے کیفیات
ہوں گے ایسا ہی وجود بکر وغیرہ کا یعنی وجودات خاصہ میں کیفیات وعوارض
مخصوصہ ہونگے۔ اور وہ سب جزئی ہونگے اِس لئے کہ کلی من حیث ہو کلی کا وجود
خارج میں نہیں ہوسکتا بلکہ وہ ذہن میں بنتا ہے اِس طور سے کہ جب خاص خاص

دو سیاہیاں مثلاً دیکھی جاتی ہیں تو ایک مفہوم ایسا ذہن میں آتا ہے جو دونوں کو شامل ہو اُسی کو کلی کہتے ہیں پھر بعد ادراکات جزئیہ کے جو مفاہیم کلیہ کہ ذہن میں جمع ہوتے ہیں اُن میں سے چند کلیات کا مجموعہ لیا جاتا ہے اور اس مجموعہ کا نام ماہیت قرار دیا جاتا ہے۔

غرض وجودات خاصہ جنہیں کیفیات و عوارض جزئیہ کا مجموعہ ہوتا ہے آپس میں ممتاز ہیں اور ما بہ الامتیاز وہی مجموعہ عوارض ہے جس کا نام تشخص ہے اور اسمائے شخصیہ اسی وجود خاص کے لئے وضع کئے جاتے ہیں تشخص وجود سے کبھی منفک نہیں ہو سکتا بلکہ جہاں وجود ہوگا خواہ خارج میں ہو یا ذہن میں ممتاز ہوگا اور ما بہ الامتیاز تشخص ہے تو ضرور ہے کہ ہر وجود خاص کے ساتھ تشخص ہو پھر ان تشخصات کے لحاظ سے اگر ہر شخص کو مباین دوسرے کے کہئے تو ممکن ہے اور اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ یہ سب کیفیات وجود ہیں ذات وجود میں ان کیفیات کے لحاظ سے کوئی کمی و زیادتی نہیں بلکہ وہ ہر حال میں مستقل اور معروض ہے جیسے زید کو لڑکپن جوانی پیری عارض ہیں اور تینوں حالتوں میں زید وہی شخص معین ہے اُس کی ذات میں کوئی تکثر نہیں اس لحاظ سے کل وجود کو واحد شخصی کہیں تو بجا ہے اس صورت میں تغایر صرف اعتباری ہوا غرض ہر وجود خاص مستقل اور متاصل ہے نہ وہاں کوئی ماہیت ہے نہ ذاتیات بلکہ ماہیات وجود خاص سے ذہن میں بنائی جاتی ہیں جس کا حال اوپر معلوم ہوا اور یہی بات شیخ کی تقریر سے بھی لازم آتی ہے جو شفا میں لکھا ہے کہ موجود خارجی سے صورت خیال میں جاتی ہے یعنی بواسطہ حواس کے اور خیال میں بعد تجرید کے

صور کلیہ عقلیہ لی جاتی ہیں انتہیٰ۔ جب یہ بات ہے کہ ماہیتیں کلیات ہیں اور جملہ ذہن میں ہی بنتی ہیں جیسا کہ شیخ کی تصریح سے ظاہر ہے تو نتیجہ یہ ہوا کہ ماہیتیں ذہن ہی میں بنتی ہیں۔ اور شارح تجرید کے اقوال سے بھی یہی ثابت ہوا جیسا کہ اوپر لکھا گیا تو غور کرنا چاہیے کہ انتزاعیات ذہنیہ کو جن کا وجود مطلقاً خارج میں نہیں معروض قرار دینا اور منشاء انتزاع کو جو بالذات خارج میں موجود ہے عارض اور تابع اور عرض بنانا کس قدر عقل سے بعید ہے اور اس پر کئی اعتراض ہوتے ہیں منجملہ اُن کے ایک یہ ہے کہ امکان نفس ذات کی صفت ہے۔

تقریر بالا سے یہ ثابت ہوا کہ ماہیات وہ مفاہیم ہیں جو موجودات خارجیہ یعنی وجودات خاصہ سے ذہن انتزاع کر لیتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جتنی کلیات ہیں سب منتزع ذہن ہیں اس لئے کہ خارج میں سوائے وجود خاص کے کوئی چیز نہیں اس سے ثابت ہوا کہ جن لوگوں کے نزدیک کلی طبعی موجود خارجی نہیں انھیں کا مذہب حق ہے۔

کلی طبعی کے موجود خارجی ہونے پر جو استدلال کیا جاتا ہے کہ ہذا الحیوان الموجود فی الخارج کا جزء حیوان ہے اور جزء موجود کا موجود ہوتا ہے مدار اس دلیل کا ایک امر عرفی پہ ہے جس کا ذکر اوپر ہوا کہ جب ایک قسم کی بات کئی موجودوں میں پائی جاتی ہے تو اُن سب کو ایک نام میں شریک کر دیتے ہیں اُس میں یہ لحاظ نہیں کہ وہ موجود بالذات ہے یا نہیں۔ ہذا الحیوان الموجود سے صرف اسی قدر ثابت ہے کہ مشار الیہ موجود خارجی ہے نہ یہ کہ حیوان بھی موجود ہے یہ مثال ایسی ہوئی جیسے کسی سقف کے طرف اشارہ کر کے ہذا الفوق الموجود کہیں اور استدلال کریں

کہ فوق موجود ہے کیونکہ جزء موجود کا ہے۔ اگر اس کے معنی یہ لیں کہ مشارالیہ سے فوقیت منتزع ہو رہی ہے تو مسلم ہے جیسے مثال مذکور میں حیوان منتزع ہو رہا ہے۔ اور اگر یہ کہیں کہ خود فوق بلالحاظ منشا موجود خارجی ہے سو یہ قابل تسلیم نہیں حاصل یہ کہ انتزاع میں فوقیت اور حیوانیت دونوں برابر ہیں پھر یہ استدلال کلی طبعی کے وجود پر از قبیل مصادرہ علی المطلوب ہے کیونکہ دعوی بھی یہی ہے کہ حیوان جو کلی طبعی ہے موجود ہے اور دلیل بھی یہی ہے کہ حیوان بھی موجود ہے اور ہذا یعنی مشارالیہ بھی موجود ہے اس لئے حیوان جو جزء ہے موجود ہے۔

شارح مطالع نے لکھا ہے کہ اگر کلی طبعی موجود ہو تو وہ یا نفس جزئیات خارجیہ ہوگی یا جزء۔ یا خارج ہوگی اور یہ تینوں صورتیں باطل ہیں صورت اولیٰ[1] اس وجہ سے باطل ہے کہ اگر وہ عین جزئیات ہوگی تو لازم آئیگا کہ کل جزئیات باہم خارج میں ایک ہوں اسلئے کہ جو جزئی فرض کیجائے وہ عین طبیعت کلیہ ہے اور دوسری جزئی بھی عین طبیعت ہے اور عین کا عین عین ہوتا ہے تو جو جزئی فرض کی جائے وہ دوسری جزئی کی عین ہوگی حالانکہ یہ بداہتہً باطل ہے۔ اور صورت ثانیہ[2] یعنی کلی طبعی جزء موجود خارجی ہونا اس وجہ سے باطل ہے کہ جب وہ خارج میں اُن جزئیات کا جزء ہوگی تو وجود اُس کا کل پر مقدم ہوگا کیونکہ اجزائے خارجیہ کا وجود کل پر مقدم ہونا ضرور ہے اور جب اُس کا وجود مقدم ہو تو مغایر وجود کل ہوگا اس صورت میں حمل کلی کا کسی جزئی پر صحیح نہ ہوگا جیسے تمام اجزائے خارجیہ میں یہی بات ہے۔ اور تیسری[3] صورت یعنی کلی طبعی کا جزئیات سے خارج ہونا بین الاستحالہ ہے۔

دوسری دلیل یہ قائم کی ہے کہ اگر کلی طبعی اعیان میں پائی جائے تو موجود فی الاعیان یا صرف طبیعت ہو گی یا امر آخر کے ساتھ صرف طبیعت نہیں ہو سکتی ورنہ لازم آئیگا کہ امرِ واحد بالشخص مختلف مکانوں میں موجود اور صفات متضادہ کیساتھ متصف ہو جو ظاہر البطلان ہے اور امر آخر کے ساتھ بھی موجود نہیں ہو سکتی اِس لئے کہ طبیعت اور امر آخر اگر بہ یک وجود خارج میں موجود ہوں اور وجود دونوں کے ساتھ قائم ہو تو قیام ایک شئے کا مختلف محال میں لازم آئے گا۔ جو محال ہے اور اگر وجود مجموعہ کے ساتھ قائم ہو تو ہر ایک موجود نہ ہوا بلکہ مجموع موجود ہوا اور اگر دونوں بدو وجود موجود ہوں تو حمل طبیعت مطلقہ کا مجموع پر ممکن نہ ہوگا اور وہ خلاف مفروض ہے۔ اگر کہا جاے کہ حیوان کا وجود ضرور ہے اُس کا انکار ممکن نہیں تو ہم کہیں گے کہ حیوان کا وجود اِس معنی سے ضروری ہے کہ جس پر حیوان صادق آتا ہے وہ موجود ہے لیکن طبیعت حیوانیہ کا وجود ممنوع ہے چہ جائیکہ ضروری ہو۔

اگر کہا جاے کہ وجود میں صرف اشخاص ہوں تو کلیات کہاں سے متحقق ہوئیں تو جواب اُس کا یہ ہے کہ عقل اشخاص سے صور کلیّہ کو مختلف طوروں سے انتزاع کرتی ہے کبھی اُن کی ذوات سے اور کبھی اُن اعراض سے جو اشخاص کو مکتنف ہوں بحسب استعدادہاے مختلفہ اور اعتبارات متنوعہ انتہیٰ۔

ملا حسن نے لکھا ہے کہ قوی دلیل کلی طبعی موجود فی الخارج ہونے کی یہ ہے کہ اتصال اجسام میں ثابت ہے اِس وجہ سے کہ جزلایتجزیٰ باطل ہے۔ پھر اگر ایک جسم متصل کے ہم دو حصے کریں جس سے اتصال سابق جاتا رہے اور انفصال اُس کو

لاحق ہو تو جس صورت میں کہ کلی طبعی یعنی جسم موجود فی الخارج ہو تو کوئی خرابی لازم نہ آئیگی اس وجہ سے کہ حالت اتصال و انفصال میں وہ موجود ہوگا اور تشخصات بدلتے رہیں گے بخلاف اس کے کہ کلی طبعی موجود فی الخارج نہ ہو تو ہر طرح سے خرابی لازم آئے گی۔ اس لئے کہ انفصال کے وقت وہ دونوں حصے خارج میں عین تشخص ہونگے یا نہ ہونگے اگر عین تشخص نہ ہوں تو لازم آئیگا کہ نہ کلی خارج میں موجود ہو نہ تشخص۔ حالانکہ وہ خلاف مفروض ہے۔ کیونکہ جن لوگوں نے وجود کلی طبعی کا انکار کیا ہے اُن کے پاس تشخص موجود فی الخارج ہے اور اگر وہ دونوں عین تشخص ہوں تو چونکہ وہ ممتاز اور مباین ہیں متصل نہ ہوں گے اس لئے کہ متباین کبھی متصل نہیں ہو سکتے اس صورت میں اتصال اجسام جو بابطال جزء ثابت کیا گیا تھا باطل ہوگیا اس لئے کہ اُن دونوں حصوں میں صرف تشخص ہی تشخص ہے کلی کا وجود نہیں اور چونکہ دونوں کے تشخص مباین ہیں اور دو متباین متصل نہیں ہو سکتے اتصال اُن کا قبل انفصال ممکن نہ ہوا۔ اور وہ باطل ہے انتہیٰ۔

یہ دلیل مبطلین جزء کو نہایت آسانی سے ساکت کردیگی اس لئے کہ بڑی قوتوں سے اتصال اجسام اُن کے زعم میں ثابت کیا گیا تھا اب صرف کلی طبعی کے موجود فی الخارج نہ ہونے سے وہ سب درہم برہم ہوجاتے ہیں علی ہذا القیاس صرف تشخصات کو موجود خارجی کہنے والوں کو بھی سکوت اختیار کرنا ہوگا اور جس صورت میں ماہیات موجود خاص سے منتزع ہوں اور تشخصات اُس کے عوارض ہوں تو کوئی قباحت لازم نہ آئیگی اس لئے کہ وہ دونوں حصے دو وجود خاص ہیں اُن کے عین تشخصات نہ ہونے سے وجود کلی ہرگز لازم نہیں آتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود نہ ہونے کی صورت میں بھی
یہ تقریر جاری ہو سکتی ہے اس طور سے کہ اگر جسم متصل کے دو حصے کریں تو وہ دو
فرد اس جسم کے ہوں گے جو بسبب تشخصات متباینہ کے باہم ممتاز و متباین ہیں اور
دو متباین کبھی متصل نہیں ہو سکتے حالانکہ پہلے بسبب بطلان جز کے اتصال ثابت تھا

ملا حسن نے شرح سلم میں دلیل مذکور کا یہ جواب دیا ہے کہ حالت اتصال
میں جو اجزا رہے وہ انتزاعی تھے جو حالت انفصال میں معدوم ہو گئے اور حالت
انفصال میں جو اجزا ہیں وہ واقعیہ ہیں اور موجود فی الخارج ہیں اگر یہ اجزائے
حادثہ نفس تشخصات متباینہ ہوں اور کلی موجود فی الخارج نہ بھی ہو تو اتصال سابق کو
کوئی ضرر نہیں اور اس تقریر سے وہ اعتراض بھی اٹھ گیا کہ باقی اجزا جو بعد
انفصال ممتاز ہیں بعینہ وہی اجزا ہیں جو قبل انفصال تھے اور یہ اجزا منفصلہ
متباین الحقیقۃ ہوں گے جس صورت میں کہ کلی طبعی موجود نہ ہو تو اجزا متباینہ
اجزائے متصلہ ذہنیہ کے ساتھ کیونکر متحد ہو سکیں گے کیونکہ متباین میں اتصال
ممکن نہیں۔ یہ اعتراض اس وجہ سے دفع ہو گیا کہ اجزائے انتزاعیہ سابقہ اور اجزائے
متحققہ لاحقہ میں اتحاد نہیں اس لئے کہ ذاتی وجود انتزاعیات کا ذہن میں ہوتا ہے
اور متحققہ کا خارج میں اس لئے جائز ہے کہ ان دونوں اجزا میں ذاتاً تباین
ہو اور جب اجزائے سابقہ و لاحقہ متحد نہ ہوئے تو اتحاد متباینین کا لازم نہ آیا

اگر کہا جائے کہ اجزائے متصلہ متحد فی الماہیت ہیں اس لئے کہ وہ
متحد فی الوجود ہیں اس وجہ سے تشخصات بحتہ نہیں ہو سکتے۔ اور جب وہ تشخص ہوئے
تو وجود کلی کا ثابت ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اجزائے متصلہ صرف انتزاعی ہیں جنکا وجود خارج میں نہیں تو کلی طبعی کا وجود خارج میں ثابت نہ ہوا اور اجزاے انتزاعیہ متفقۃ الحقیقۃ نہیں ہوسکتے بلکہ جائز ہے کہ متباین بحسب حقیقت ہوں جیسے قطبین اور منطقہ وغیرہ دوائر متباینہ افلاک سے منتزع ہوتے ہیں۔ اگر کہا جاے کہ وہ اجزا متحد فی الوجود متباین ہوتے تو اتحاد اُن کا ممکن نہ ہوتا تو جواب اُس کا یہ ہے کہ اُن اجزا کا اتحاد صرف اس معنی سے ہے کہ منشار انتزاع اُن کا ایک ہے کیونکہ انتزاعیات کا وجود تو خارج میں ہے ہی نہیں جو متحد ہوسکیں اور ایک چیز منشار امور متباینہ کا ہوسکتی ہے جیسے کرہ منشار دوائر متعددہ کا ہے۔

مولانا بحر العلومؒ نے شرح سلم میں وجود کلی طبعی پر ایک دلیل یہ لکھی ہے کہ اگر ماہیت مطلقہ موجود نہ ہو تو تعین عین اشخاص موجود ہوگا۔ اور ذوات اشخاص بانفسہا ممتاز ہوں گے اور امتیاز بالذات فرع اس کی ہے کہ وہ متقرر اور موجود بانفسہا ہوں اس لئے کہ جب تک کوئی چیز متقرر اور موجود نہ ہو ممتاز اور مُعیّن نہیں ہوسکتی اور متقرر اور موجود بالذات ہونا وجوب ذاتی ہے جسکا مطلب یہ ہوا کہ اگر کلی طبعی موجود فی الخارج نہ ہو تو لازم آیگا کہ اشخاص واجب بالذات ہوں حالانکہ وہ محال ہے اس صورت میں ضرور ہے کہ تعین خارج ہو اور یہ بھی مسلم ہے کہ تعین امر منضم نہیں تو ثابت ہوا کہ وہ انتزاعی ہوگا نفس ماہیت جو متکثر ہے بہ تکثر جعل اور ممتاز ہیں امور نسبیہ مختلفہ کی وجہ سے جنکا وجود باختلاف جعل ہے اس کا جواب خود مولانا نے یہ دیا ہے کہ اشخاص اگر متعین بالذات ہوں تو اُس سے یہ لازم ہی نہیں آتا کہ وہ متقرر اور موجود بانفسہا بھی ہوں اس طور سے

کہ جاعل کی طرف بالکل محتاج نہ ہوں بلکہ اشخاص متعینہ کے حق میں تقرر وعدم تقرر
برابر ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ تعین اور وجود واقع سے ممکن الارتفاع تھے
جاعل نے اُن کو ثابت کیا انتہیٰ۔

تقریر مذکورۂ بالا سے یہ معلوم ہوا کہ ماہیات امور انتزاعیہ ہیں اُن کا وجود
خارج میں نہیں اِس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نہ جعل بسیط حق ہے نہ جعل مؤلف اسلئے
کہ دونوں مذہبوں کا مدار وجود خارجی ماہیات پر ہے کیونکہ اشراقین جو جعل بسیط
کے قائل ہیں اُن کے نزدیک اثر جعل کا نفس ماہیت ہے اور مشائین جو
جعل مولف کے قائل ہیں اُن کے نزدیک اثر جعل کا مفاد ہیأت ترکیبیہ ہے
یعنی اتصاف الماہیتہ بالوجود اور ان دونوں صورتوں میں ماہیت کا وجود خارجی
مراد ہے اور جب ماہیت ہی موجود نہ ہو تو دونوں قابل تسلیم نہیں اگرچہ بعد اثبات
انتزاعیت ماہیت کے کوئی ضرورت نہیں کہ ہر ایک مذہب کے دلائل سے
تعرض کیا جاے مگر بہ مناسبت مقام دلائل معتبرہ دونوں مذہبوں کے مع ایرادات
لکھے جاتے ہیں جس سے ثابت ہو جائیگا کہ وہ دلائل بھی فی انفسہا مخدوش ہیں

پہلے جعل بسیط کے دلائل ذکر کیے جاتے ہیں اسلئے کہ اکثر محققین کا
یہی مذہب مختار ہے۔

پہلی دلیل اثر جعل کا جو کچھ فرض کیا جاے خواہ وجود ہو یا اتصاف الماہیت
بالوجود یا اتصاف بالاتصاف وہ ایک ماہیت ہوگی اور وہی اثر جعل کا ہوگا۔
اِس صورت میں انتہا جعل مولف کی بسیط کی طرف ہو جائیگی۔

اِسکا جواب یہ ہے کہ مقصود بسیط والوں کا یہ ہے کہ جہاں ماہیت کا

وجود ہو وہاں نفس ماہیت اثر ہے خواہ وہ موجودات خارجیہ سے ہو یا ذہنیہ سے
اور اتصاف الماہیت بالوجود اگر ماہیت فرض کی جاے تو وہ ہمیشہ ذہنی ہو گی
کیونکہ وجود معنی مصدری کا ذہن میں ہوتا ہے بخلاف اُس ماہیت کے جو متصف
بالوجود ہے کہ وہ ذہنی بھی ہو گی اور خارجی بھی۔ غرض یہ تقسیم ماہیت خود جعل بسیط
والوں کے دعوے کے مخالف ہے۔ اور بر تقدیر تسلیم یہ اُن کے مفید مدعا
بھی نہیں اس لئے کہ وہ ماہیت موجود فی الذہن بھی متصف بوجود ذہنی ہو گی
اس صورت میں وہاں بھی مفاد ہئیت ترکیبیہ موجود ہو گا جسکو جعل مولف والے
اثر بالذات قرار دیسکتے ہیں اور اُس ماہیت انتزاعیہ کو اثر بالتبع جیسے ماہیت خارجیہ
میں کہا کرتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اثر بسیط کا ماہیت مستقلہ یعنی بغیر خلط وجود کے
ہے خواہ ذہنی ہو یا خارجی مستقل ہو یا غیر مُستقل اور اثر جعل مولف کا معنی رابطی
ہیں ذات ممکن اور اُسکے وجود کے درمیان میں جس کو مفاد ہئیات ترکیبیہ سی
تعبیر کرتے ہیں اور یہ معنی مُستقل نہیں ہو سکتے خواہ درجہ حکایت میں لئے جائیں
یا محکی عنہ میں اس لئے کہ وہ ملاحظہ حال طرفین کے لئے آلہ ہیں یعنی ماہیت
اور وجود کے اگر وہی معنی بالاستقلال لحاظ کئے جائیں تو جعل مؤلف کے اثر ہونیکی
اُن میں صلاحیت نہیں۔ جیسے نسبت تامہ خبریہ اگر مستقل ملحوظ ہو تو متعلق تصدیق
ہونیکی صلاحیت اُس میں نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ جعل مولف کا مآل بسیط کی طرف
سے نہیں ہو سکتا کیونکہ معنی غیر مستقل مستقل نہیں ہو سکتے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ جعل بسیط کی طرف انتہا تو جب ہو کہ وہاں ایک ہی

چیز ہو یعنی ماہیت حالانکہ بالبداہتہ معلوم ہے کہ ماہیت وجود میں وہاں ہیأت حملیہ پیدا ہوتی ہے جو جعل مولف والوں کے نزدیک اثر بالذات ہے اور اُس کے اجزا یعنی ماہیت وغیرہ بالتبع اور ممکن نہیں کہ ہیأت حملیہ اور ماہیت ایک ہوں تو دونوں کا جعل ایک کیونکر ہو سکے۔

دوسری دلیل اثر جعل کا ایسی چیز نہ ہوگی کہ اعتبار معتبر یا انتزاع منتزع کے تابع ہو بلکہ مستقل ہوگی اور وجود اور اتصاف بالوجود یہ دونوں امر اعتباری اور تابع انتزاع ہیں اس لئے اثر جعل کے نہیں ہو سکتے۔

جواب جاعل چونکہ ماہیت کو موجود کر دیتا ہے اس لئے اثر اُس کا ماہیت موجودہ ہوگی جس کی تعبیر مفاد ہیأت ترکیبیہ سے کی جاتی ہے اُس میں امر عینی یعنی مجعول موجود ہے اور وہی کافی ہے۔

مجعول الیہ کا امر عینی ہونا ضرور نہیں اسی وجہ سے جعلتہ فوقاً وتحتاً کہا جاتا ہے قطع نظر اُس کے مذہب مشائین پر وجود جو ماہیت کے ساتھ مختلط ہے خود امر عینی ہے پس مجموعہ مجعول اور مجعول الیہ کا امر عینی ہوگا جو فی الحقیقۃ اثر ہے اور اتصاف وغیرہ الفاظ اُسی کے تعبیر ہیں۔

تیسری دلیل جعل نفس ماہیت سے بالذات متعلق ہوگا یا بالعرض یا بالکل متعلق ہی نہ ہوگا۔ صورت اولیٰ میں مدعی ثابت ہے اور صورت ثالثہ بداہتہً باطل ہے۔ اس لئے کہ کوئی ممکن بغیر جاعل کے موجود نہیں ہو سکتا۔

رہی صورت ثانیہ سو اس میں یہ لازم آتا ہے کہ ماہیت من حیث ہی ماہیت من حیث الوجود سے متاخر ہو حالانکہ معروض کا درجہ عارض پر مقدم ہے۔

جواب اُس کا یہ ہے کہ اگر تسلیم کیا جاے کہ ماہیت من حیث ہی قبل وجود ہے تو بھی جعل میں ضرور نہیں کہ وجود پر مقدم ہو۔ اسلئے کہ جاعل کا مقصود یہ ہے کہ ماہیت کو موجود بنا دے پھر جب وہ اپنا مقصود پورا کرے تو اثر بالذات اُس کے جعل کا ماہیت موجودہ ہوگی جو مفادہیات ترکیبیہ ہے اور بواسطہ اُس کے نفس ماہیت بھی اثر ہوگی یعنی تعلق جعل کا اولاً و بالذات مفادہیات ترکیبیہ کے ساتھ ہوگا اور بواسطہ اُس کے نفس ماہیت کے ساتھ۔ اور مثال اُس کی ایسی ہوگی کہ نار مثلاً مجعول ہوئی تو مع الحرارت مجعول ہوئی یہ نہیں کہ پہلے نفس نار مجعول ہوئی۔ اس لئے کہ معروض ہے پھر اُس کے بعد حرارت بلکہ نار مع الحرارت کا مجعول ہونا بعینہ نار کا مجعول ہونا ہی۔ گو لحاظات کا فرق ہو اسیطرح مفادہیات ترکیبیہ کا مجعول ہونا بعینہ ماہیت کا مجعول ہونا ہی اگر مرتبہ ماہیت کو تقدم بہ حیثیت معروضیت ہی بھی تو لحاظ ذات ہیں ہی نہ تعلق جعل میں کیونکہ جب کوئی صفت کسی چیز کو بواسطہ فی العروض عارض ہوتو وہ صفت ما بالذات و ما بالعرض کو وقت واحد میں عارض ہوتی ہی جیسے حرکت کہ سفینہ و جالس کو وقت واحد میں عارض ہے اور اگر واسطہ فی الثبوت لیا جاے تب بھی ماہیت لحاظ ذات میں مقدم اور جعل میں متاخر ہے۔

اور اس جواب کی تقریر یوں بھی کر سکتے ہیں کہ قبل جعل نفس ماہیت کوئی چیز نہیں جس کا تقدم ماہیت مختلط پر ہو بلکہ جب جاعل نے کسی شئے کو موجود کیا اور وہ شئے عدم سے وجود میں آئی تو ابتداً ظہور مرتبہ اختلاط کا ہوا اُس کے بعد عقل نے ماہیت من حیث ہی اور مختلط کو ممتاز کیا جس سے عارض و معروض سمجھے گئے عام از اینکہ ماہیت اصل ہو یا وجود یہ نہیں کہ فعلیت معروض کی مقدم تھی اسی وجہ سے مشائین نفس ماہیت کو حقیقۃً ممکن بھی نہیں کہتے بلکہ اُن کے یہاں امکان عوارض مرتبہ اختلاط سے ہی

اور نفس ماہیت مجعول بالعرض ہونے سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ وہ ماہیت مختلطہ سے بالکل متاخر ہو کیونکہ نفس ماہیت کے مجعول ہونے کے لئے ماہیت مختلطہ واسطہ فی العروض اور اس واسطہ میں اتصاف ما بالعرض کا کسی صفت کے ساتھ بعینہ اتصاف ما بالذات ہے جیسے اتصاف جالس سفینہ وسفینہ کا حرکت کیساتھ وقت واحد میں ہے۔

چوتھی دلیل وجود حقیقۃً صیرورت اور ہو جانے کا نام ہے اور نفس قوام ماہیت من حیث الصدور عن الجاعل مصحح حمل وجود اور وجود کا مصداق ہے اگر ماہیت اپنے اصل قوام میں فاعل سے مستغنی ہو تو صیرورۃ ذات وہاں صادق آئیگی۔ جو معنی وجود کے ہیں اور جس چیز پر وجود باعتبار اصل ذات کے صادق ہو وہ حیز امکان سے خارج ہے۔ حالانکہ یہ بداہۃً باطل ہے پس ثابت ہوا کہ ماہیت باعتبار اصل ذات اور تقرر کے جاعل کی طرف محتاج ہے اور یہی مقصود اشراقین کا ہے

جواب مصداق حمل وجود ماہیت ہے مگر اس حیثیت سے کہ مستند جاعل کیطرف ہے عام ازینکہ استناد اس کا من حیث ہی ہی ہو یا من حیث الوجود اگر ماہیت من حیث ہی جاعل سے مستغنی اور من حیث الوجود محتاج ہو تو یہ لازم نہیں آتا کہ مرتبۂ اصل ذات میں اس پر وجود کا حمل ہے جس سے حد امکان سے وہ خارج ہو جائے۔ اور اگر تسلیم بھی کیا جاے کہ مصداق وجود ماہیت من حیث الاستناد الی الجاعل ہے نہ من حیث ہی ہی یعنی ماہیت نفس ذات میں مستغنی عن الجاعل ہو تو بھی اس میں شک نہیں کہ جعل مولف کی تقدیر پر ماہیت من حیث ہی بھی جاعل کی طرف مستند ہے اس لئے کہ وہ اثر بالعرض ہے اگرچہ یہ استناد جعل مستانف نہیں غایۃ الامر یہ ہے

کہ ماہیت من حیث الوجود جاعل کی طرف مستند بالذات ہے اور نفس ماہیت مستند بالعرض

پانچویں دلیل وجود مصدری نفس صیرورۂ ذات اور کسی ظرف میں اس کے
واقع ہوجانے کا نام ہے اور وہ ذات پر کوئی امر زائد نہیں جو منضم ماہیت کیساتھ
ہو پس جعل اتصاف بعینہ جعل ماہیت ہوگا۔

جواب اگر انتزاعیہ وجود تسلیم بھی کی جائے تو اتصاف انضمامی گو وہاں نہ ہو اتصاف
انتزاعی تو ضرور ہوگا اور جو وہ بھی نہ ہو تو لازم آئیگا کہ بغیر اتصاف مبداء کے حمل مشتق
کا ہو حالانکہ وہ جائز نہیں دیکھیے کہ اگر فلک متصف بفوقیت نہ ہو تو الفلک فوق
کہنا صحیح نہ ہوگا یہ جعل مولف والوں کو تصحیح مذہب کے لئے یہ اتصاف بھی کافی ہے
اور اس وقت یہ بات صادق آئیگی کہ اتصاف اثر جعل کا ہے نہ نفس ذات گو ذات
ہی کی ظرف میں واقع ہو۔

چھٹی دلیل مجعولیت اتصاف کے معنی یہی ہیں کہ منشار اتصاف مجعول ہو۔
اس لئے کہ اتصاف امر انتزاعی ہے اور انتزاعی کا تقرر اور قوام صرف بحسب منشار
ہوتا ہے اس صورت میں اثر جعل کا مصداق اتصاف کا تقرر ہوگا جس سے
حکایت کی جاسے کہ ماہیت موجود ہے نہ وجود و اتصاف وغیرہ اس لئے کہ اتصاف
کے تحقق فی الخارج ہونے میں اور شئی متصف بالوجود فی الخارج ہونے میں فرق ہے
چونکہ مصداق اتصاف ہونے کے لئے سوائے ماہیت کے کوئی چیز صلاحیت
نہیں رکھتی اس لئے اثر جعل کا وہی ہوگی۔

جواب اس میں شک نہیں کہ خارج میں اتصاف متحقق نہیں بلکہ ماہیت
متصفہ ہی ہے جو مصداق اتصاف ہے اور جس کے تقرر کو تقرر قوام واتصاف میں دخل ہے

مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماہیت من حیث ہی منشأ انتزاع الوجود بالماہیۃ ہو بلکہ منشار انتزاع ماہیت مختلطہ بالوجود ہی کیونکہ مشائین کے مذہب پر وجود موجود خارجی اور منضم الی الماہیۃ ہے۔

ساتویں دلیل مجعولیت اتصاف متصور نہیں جب تک کہ صفت امر عینی نہ ہو اس لئے کہ جاعل جب ماہیت کو متصف بالوجود کرتا ہے تو وجود کو اس کے ساتھ قائم کرتا ہے جیسے سُتو و سواد کو اسود کے ساتھ قائم کرتا ہے اس تقدیر پر وجود کے لئے وجود اور تسلسل وجودات میں لازم آئے گا۔ اور اگر وجود کو موجود نہ کرے تو مدعا ثابت ہے کہ فاعل سے نفس ماہیت صادر ہوئی۔

جواب مشائین کے مذہب پر وجود امر خارجی ہے اور صفت عینی ہے جاعل جب ماہیت کو موجود کرنا چاہتا ہے تو ایک خاص حصہ وجود کا اس کو عارض کر دیتا ہے جو موجود بنفسہ ہے نہ بوجود زائد اسمیں تسلسل لازم آنیکی کوئی وجہ نہیں۔

آٹھویں دلیل حاصل جعل مولف کا یہ ہے کہ تعلق جعل کا نسبۃ شخصیہ کیساتھ ہی جو مرتبۂ محکی عنہ میں ہی اگر مراد اس تعلق سے یہ ہے کہ نسبۃ شخصیہ کو جاعل نسبۃ شخصیہ بنا دیتا ہے تو وہ باطل ہے اس لئے کہ اس سے تخلل جعل کا شئے اور نفس شئے میں لازم آتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ نسبتہ مفروضہ کو موجود کر دیتا ہے تو وہاں علاوہ اس نسبتہ کے جو ماہیت اور وجود میں ہے ایک دوسری نسبت پیدا ہوگی ذات نسبتہ اور اس کے وجود میں اور وہ بھی جاعل کی طرف محتاج ہوگی پھر تیسری پیدا ہوگی۔ یہاں تک کہ نسبتوں میں تسلسل لازم آئیگا۔ اور کوئی نسبتہ اس میں سے مجعول بالذات نہ ہوگی اس لئے کہ بناء جعل مولف کے جب جعل ہوگا تو اس نسبتہ کا ہوگا جو نسبتہ اور اسکے وجود

میں ہے یعنی جعل ہر نسبتہ کا بالعرض ہوگا اور یہ مسلّم ہے کہ تحقق ما بالعرض بدون تحقق
ما بالذات ممتنع ہے اس وجہ سے کسی نسبت کا جعل نہ ہوگا۔

اس صورت میں ماہیت اور وجود میں جو نسبت ہے اُس کا بھی جعل ممکن نہ ہوا
اس تقدیر پر جعل مولف والوں کو بغیر اس قول کے گزیر نہیں کہ تعلق الجعل بالنسبۃ سے
مراد یہی ہے کہ نفس نسبت کو عدم سے مرتبۂ تقرر وفعلیت میں لایا اُسی کا نام جعل بسیط

جواب یہ جعل بسیط نہیں اس لئے کہ اثر جعل کا اُس میں بالذات نفس ماہیت ہوتی
ہے اور نسبت بھی گو کسی قسم کی ماہیت ہے لیکن وہ ماہیت نہیں جس میں بحث ہے۔
اور تعلق جعل کا نسبت کے ساتھ جو محصل جعل مولف بتلا گیا سو وہ اُن کے
مذہب کے خلاف ہے اس لئے کہ وہ تصریح کرتے ہیں کہ اثر جعل کا بالذات
مفاد ہیات ترکیبیہ حملیہ ہے یعنی ماہیت اور وجود کا اختلاط درجہ محکی عنہ میں جس سے
ذہن میں بعد انتزاع کے نسبت پیدا ہوگی اس صورت میں اگر کسی نسبت کا جعل
ممکن نہ ہو تو ان کو کوئی ضرر نہیں علیٰ ہذا القیاس جعل مولف کے طریقہ پر نسبت کا
جعل ذہن میں ہوگا یعنی نسبت کو موجود کر دینا صادق آئیگا جس میں نسبت بالعرض
اثر جعل کا ہوگی۔ اب اگر اُس نسبت و وجود میں جو نسبت ہے وہ اعتبار کی جاوے
اور سلسلہ ان اعتبارات کا قائم کیا جاوے تو اعتبارات میں تسلسل ہوگا جس سے
کوئی نقصان لازم نہیں آتا اور اگر یہاں محاصل جعل مولف میں مراد اُس نسبت سے جو مرتبۂ محکی عنہ
میں ہے اور جس کے ساتھ تعلق جعل قرار دیا گیا ماہیت اور وجود من حیث الاختلاط
ہوں تو اُس کے بعد پھر دوسری نسبت نکالنے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہ نسبت
جن کے ساتھ جعل متعلق ہو رہا ہے گو بظاہر بسیط ہے لیکن فی الحقیقۃ مجموعہ ماہیت

اور وجود کا ہے اس لئے کہ محکی عنہ کے درجہ میں یعنی نفس الامر میں وہ نسبت ہو نہیں سکتی جو انتزاعی ہے بلکہ اُس کا منشا ر انتزاع ہوگا غرض اُس نسبت یعنی مفاد ہیأت ترکیبیہ کے ساتھ جعل کے متعلق ہونے کا یہ مطلب ہوا کہ جاعل نے ماہیت کو وجود کے ساتھ ایسے طور پر خلط کیا کہ اگر اُس کی تفصیل کریں تو دو جزو حملیہ نکلیں گے جب نسبت اور اُس کے جعل کے یہ معنی ہوئے تو علیحدہ کوئی چیز نکل نہیں سکتی جس کو نسبت کہیں۔

نویں دلیل جعل شخص کا جعل طبیعت کا ہے فرق صرف اعتباری ہے مثلاً جب جعل زید کیساتھ متعلق ہو خواہ بسیط ہو یا مرکب انسان کے ساتھ ضرور متعلق ہوگا اور ظاہر ہے کہ جعل ایک شخص کا بعینہ دوسرے شخص کا جعل ہو نہیں سکتا اب فرض کیجئے کہ بنا بر جعل مولف کے جب زید کا جعل ہوگا تو زید اور اُس کے وجود میں جو نسبت شخصیہ ہے اُسکے ساتھ جعل متعلق ہوگا اور اُس کی وجہ سے ماہیت نسبت کے ساتھ ضرور جعل متعلق ہوگا ورنہ جعل شخص بدون جعل کلی لازم آئیگا جو باطل ہے پھر اگر نفس ماہیت نسبت مجعول ہو تو یا جعل اُس کا بسیط ہوگا یا مرکب صورت اولیٰ میں مدعا ثابت ہے اور صورت ثانیہ میں یہ ہوگا کہ جاعل نے ماہیت نسبت کو موجود کر دیا اور اثر جعل کا یہاں بھی ایک نسبت رابطہ ہوگی ماہیت اور اُس کے وجود میں اور یہ نسبت فرد ہوگی ماہیت نسبت کی اور مغائر ہوگی اُس نسبت جزئیہ کے جو زید اور اُس کے وجود میں تھی اور ظاہر ہے کہ افراد کے جعل باہم متغائر ہوتے ہیں علیٰ ہذا القیاس افراد نسبتوں کے غیر متناہی ہوں گے اور تسلسل لازم آئے گا۔

جواب اس کا بھی وہی ہے جو اوپر کی دلیل کا تھا کیونکہ اس دلیل کا بھی مدار نسبت شخصیہ پر ہے۔

یہ جعل بسیط کی دلیلوں کا حال تھا اب جعل مولف کی دلیلیں سُنیئے۔

پہلی دلیل۔ ماہیت جو جاعل کی طرف محتاج ہوتی ہے علت احتیاج وہاں امکان ہے اور وہ نام ہے اُس نسبت کی کیفیت کا جو وجود اور ماہیت میں ہو یعنی ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہونے کو امکان کہتے ہیں پس ماہیت باعتبار وجود کے مجعول ہوگی نہ من حیث ہی اس وجہ سے اثر بالذات اتصاف اور مفاد خلط ہوگا نہ ماہیت من حیث ہی۔

جواب اگر علت احتیاج امکان ہی ہو تو یہ لازم نہیں کہ اثر جعل کا مفاد خلط ہو اس لئے کہ امکان کے معنی جو کیفیت نسبت وجود بتلائے گئے وہ غیر مسلم ہیں بلکہ ماہیت کے معلول ہونے کی صلاحیت کا نام امکان ہے اسوقت اثر بالذات نفس ماہیت ہوگی کیونکہ وہ باعتبار نفس صلاحیت ذاتی کے محتاج ہے۔ اور اگر معنی امکان کے وہی تسلیم کئے جائیں تو یہ امر غیر مسلم ہے کہ امکان علت احتیاج ہے بلکہ جائز ہے کہ علت احتیاج نفس صلاحیت ماہیت للمعلولیت ہو اور اگر وہ بھی مسلم ہو تو کیا ضرور کہ امکان مطلقاً علت احتیاج ہو بلکہ غایۃ الامر یہ ہے کہ ماہیت من حیث الوجود کی علت احتیاج امکان ہوگا پھر اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماہیت من حیث ہی ہی جاعل سے مستغنی ہو اور اگر یہ بھی تسلیم کریں کہ وہی امکان مطلقاً علت احتیاج ہے تو جائز ہے کہ احتیاج بطریق خاص ہو کہ متبوع یعنی ماہیت محتاج الی الجاعل اور اُس کا اثر بالذات ہو اور تابع یعنی وجود اور اتصاف بالوجود

محتاج اور اثر جعل بالتبع ہوں غرض جعل مولف اس دلیل سے ثابت نہیں ہوسکتا

دوسری دلیل جعل مجعول اور مجعول الیہ کو چاہتا ہے اور یہی جعل مولف ہی ہوگا

جواب - یہ استدعا جعل کا ممنوع ہے بلکہ نفس شئی کو بنا دینا بھی جعل ہے

تیسری دلیل جاعل ماہیت کو ماہیت نہیں بناتا اور نہ مجعولیت ذاتیہ لازم آئیگی اور نہ وجود کو بناتا ہے کیونکہ وہ انتزاعی ہے اور اثر جعل کو امر عینی ہونا چاہیئے جب دونوں اثر جعل کے نہ ہو سکے تو معلوم ہوا کہ اتصاف الماہیۃ بالوجود اثر جعل ہے۔

جواب - اتصاف بھی انتزاعی ہے تو اس میں اور وجود میں کوئی فرق نہ ہوا۔

اگر کہا جاوے کہ اتصاف اگرچہ انتزاعی ہے مگر منشا انتزاع اسکا امر عینی ہے **تو** جواب اس کا یہ ہے کہ جس تقدیر پر کہ وجود امر انتزاعی ہو تو اس کا بھی منشا انتزاع عینی ہوگا جب بھی کوئی فرق وجود اور اتصاف میں نہ ہوا - غرض اثر جعل کا ماہیت ہے مگر نہ اس معنی سے کہ جاعل نے ماہیت کو ماہیت بنایا جیسا کہ مستدل نے سمجھا ہے بلکہ بایں معنی کہ جاعل نے نفس ماہیت کو بقعۂ عدم و بطلان ذات سے صفحہ وجود و تقرر حقیقت میں لایا۔

چوتھی دلیل - مطلب جعل بسیط کا یہ ہوگا کہ جاعل نے ماہیت کو ماہیت بنایا حالانکہ ثبوت الشئی لنفسہ ضروری ہے ورنہ تخلل جعل ماہیت اور اس کے نفس میں لازم آئیگا جو باطل ہے۔

جواب - مطلب جعل بسیط کا غلط سمجھا گیا جیسا کہ تقریر بالا سے ظاہر ہے

پانچویں دلیل - جس کو محقق رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے جو بنی ہے تین مقدموں کے

ایک یہ ہے کہ مصداق کے دو معنی ہیں ایک محکی عنہ اور مطابق قضیہ۔

دوسرے آلہ صدق حمل یعنی وہ چیز جو علت صدق حمل ہو اس طور پر کہ اگر وہ چیز متحقق نہ ہو تو قضیہ صادق نہ ہوگا۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ماہیت من حیث ہی حمل ذاتیات کے لئے محکی عنہ ہے اور حمل عوارض کے لئے محکی عنہ نفس ماہیت نہیں ہوسکتی بلکہ اس کے ساتھ ایک امر زائد بھی ہوگا جو اس کے ساتھ منضم یا اس سے منتزع ہوگا۔

تیسرا مقدمہ ہر مرتبہ کی مجعولیت صرف اس کے محکی عنہ کی مجعولیت کے تابع ہے بعد تمہید ان مقدمات کے یہ معلوم کرنا چاہیئے کہ اشراقیین تقرر یا فعلیت کو اثر جعل بسیط کا جو بتاتے ہیں اس سے کیا مراد ہے اگر نفس ماہیت من حیث ہی ہی مراد ہے تو بحسب مقدمۂ ثانیہ وہ حمل ذاتیات کا محکی عنہ ہے اگر اس کے جعل کے ضمن میں جعل ہوگا تو صرف ذاتیات کا ہوگا نہ وجود وغیرہ عوارض کا جیسا کہ مقدمہ ثالثہ سے معلوم ہوا پھر وجود وغیرہ کے لئے جعل مستانف کی ضرورت ہوگی حالانکہ وہ خلاف تصریحات اشراقیہ ہے۔ اور اگر فعلیت و تقرر ماہیت سے ماہیت مع الخلط مراد ہے تو اسی کا نام جعل مولف ہے۔

جواب خود مستدل موصوف نے دوسرے مقامات میں لکھا ہے کہ وجود و ذاتیات میں مطابق حمل ماہیت متقررہ ہے۔ اور قطع نظر اس کے یہ امر گو مسلم ہے کہ جس ملاحظہ میں ماہیت من حیث ہی ہی ہو اس میں وہ عوارض کے لئے محکی عنہ نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس ملاحظہ میں سوائے نفس ذات کے کوئی امر نہیں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ واقع میں بھی بعض عوارض کے لئے محکی عنہ نہ ہو

اس لئے کہ امکان انفکاک کسی مفہوم کا دوسرے مفہوم سے بعض ملاحظات میں
اس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ مواطن نفس الامریہ میں بھی انفکاک ممکن ہو۔

چھٹی دلیل۔ جو مفہوم کہ ماہیت پر زائد ہو اُس کا ثبوت ماہیت کو کسی علت
سے ہوگا اسی واسطے عرضی کی تعریف بما العلل اور ذاتی کی تعریف بما لا العلل کیساتھ
کرتے ہیں اور وجود کل ماہیات ممکنہ پر زائد ہے جیسا کہ آلھیات میں ثابت ہوا پس
اگر ثبوت اُس کا محتاج علت نہ ہو تو وہ دونوں تعریفیں خراب ہونگی اس لئے ضرور ہے
کہ اثر جعل کا اختلاط ہو۔

جواب۔ یہ دلیل جدلی ہے اُسکو وہی مانے گا جو مقدمات مذکورہ کو مان لیا ہو
پھر یہ دلیل ثبوت امکان کے ساتھ منقوض ہے اس لئے امکان ممکن پر زائد اور اُسکی
ذات کو بالذات ثابت ہے وہ علت کی جہت ہے۔

اگر کہا جاوے کہ امکان امر سلبی ہے عوارض سے نہیں جس کا ثبوت بالذات
ہو یا بالغیر۔

تو جواب اُس کا یہ ہے کہ مشائین کے نزدیک امکان وجودی شئے ہے
اور اسی پر مدار اُس قاعدہ کا ہے جو کہتے ہیں کہ ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے
اور ذاتی و عرضی کی تعریف غیر مسلم ہے۔ بلکہ عرضی وہ ہے جو خارج اور محمول ہو
اور ذاتی وہ ہے جو داخل ہو ذات میں یا خارج نہ ہو ذات سے۔

ساتویں دلیل۔ اگر ماہیت فی نفسہا مجعول ہو تو وہ وجود پر سابق ہوگی اور
ماہیت کا وجود پر سابق ہونا اقسام تقدم میں داخل نہیں۔

جواب۔ تقدم پانچ میں منحصر نہیں چنانچہ میر باقر داماد نے اُسکی تصریح کی ہے

اس لئے یہ تقدم سوائے خمسۂ مشہورہ کے ہے اور اُس کو تقدم بالماہیتہ کہتے ہیں۔

آٹھویں دلیل۔ ممکنات جب موجود ہوتے ہیں تو اُن میں سلب الشئی عن نفسہٖ محال ہوتا ہے اور حالت عدم میں جائز ہے اس لئے کہ حمل اولی میں آخر دو اعتبار ہیں اور وہاں اصل شئے ہی کا ٹھکانا نہیں تو اعتبار کہاں بس جب تک ممکن موجود نہ ہو وہ اپنے نفس پر بھی آپ صادق نہ آئے گا۔ چہ جائیکہ دوسری چیز اُس پر صادق آسکے اس وجہ سے محتاج جاعل اولاً و بالذات خلط وجود ہے نہ نفس ماہیت۔

جواب۔ صدق الشئے علی نفسہٖ حین الوجود مستلزم صدق الشئی علی نفسہٖ بشرط الوجود نہیں یعنی ماہیت بعد وجود جو اپنے پر آپ صادق آتی ہے اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس تصادق کے لئے وجود شرط ہو پس حالت عدم میں بھی سلب الشئی عن نفسہٖ بحمل اولی صحیح نہ ہوگا حکما کا قول ہے کہ ہر مفہوم بہ حمل اولی اپنے پر آپ محمول ہوگا اس میں سر یہ ہے کہ جو مفہوم جب اُس کے نفس کی طرف قیاس کیا جائے تو عین اُس کا ہوگا۔ اور اسی پر حمل اولی کی بنا ہے تو ضرور وہ اپنے پر آپ محمول ہوگا حمل اولی اس لئے سلب حمل جو اُس کا مقابل ہے ممتنع ہوگا۔

اگر کہا جائے کہ موجبہ وجود موضوع کو چاہتا ہے اور کوئی شئے جب معدوم ہو تو تمامی اشیا اُس سے مسلوب ہوں گے حتی کہ بحسب خارج اُس کی ذات بھی اُس سے مسلوب ہوگی تو معلوم ہوا کہ سلب الشئی عن نفسہٖ معدوم میں جائز ہے جیسا کہ شارح تجرید نے لکھا ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ حمل اولی میں محمول نفس موضوع ہوتا ہے تو جب احدہما پایا جائے گو لحاظ میں ہو دوسرا بھی وہاں موجود ہوگا اور حمل متحقق ہوگا اور جب

موضوع کہیں نہ پایا جاے تو محمول بھی پایا نہ جائے گا اور اس وقت تو سلب الشئے
عن نفسہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ آخر سلب کرنیکے لئے لحاظ میں اُس کا وجود ضروری ہے
البتہ حمل شائع وجود پر موقوف ہے کیونکہ اُس کا مدار اتحاد فی الوجود پر ہے اس لئے
بدون وجود صحیح نہ ہوگا۔

چونکہ تقریر سابق میں امکان کا ذکر اجمالاً آگیا ہے اس لئے کسی قدر اسکی تفصیل
بیان کی جاتی ہے امکان و وجوب و امتناع کے دو معنی ہیں ایک مصدری انتزاعی
جس کی بحث منطق میں ہوتی ہے وہ موضوع و محمول کی درمیانی نسبت کی کیفیت کا
نام ہے مثلاً کل انسان حیوانٌ او کاتب او حجرٌ بالجہات الثلثۃ۔ چونکہ امور انتزاعیہ
کی حقیقت وہی ہوتی ہے جس کا وجود ذہن میں ہو اس لئے اُن کی حقیقت وغیرہ میں
کسی قسم کا اختلاف نہیں۔

دوسرے معنی مصداق حمل اور منشأ انتزاع ان معانی مصدریہ کے
اوراک اُن کا نظری ہے۔

اسی وجہ سے اختلاف ہے کہ امکان امر ثابت واقعی ہے یا اعتباری۔

وجوب میں بعض محققین نے یہ تقریر کی ہے کہ وجوب جو مصداق حمل اور
منشاء انتزاع ہے اُس کا اطلاق واجب پر باعتبار چند خواص کے ہوتا ہے ایک
استغنا عن الغیر جس کو عدم احتیاج کے ساتھ بھی تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا ذات کا
مقتضی وجود ہونا باقتضاے تام۔

تیسرا وہ شئے جس کے سبب سے ذات شئے ممتاز ہو جاے ان معانی میں
ہر ایک خاصہ مصداق وجوب ہے۔ اگرچہ دو اول کے امور اضافیہ سے معلوم ہوتے ہیں

مگر چونکہ ہر ایک خاصہ میں نفس ذات ایک قسم کی خصوصیت کے ساتھ ہے اس وجہ سے سب امور ثبوتیہ ہیں۔

بعض ملانے وجوب وغیرہ کو منحصر اُسی معنی انتزاعی میں رکھا ہے اور تقریر کی کہ وجوب جو باعتبار خواص مذکورہ کے واجب پر مقول ہوتا ہے وہ بمعنی مصدری ہے یعنی وہی کیفیت نسبت وجود ہے جس کو ضرورت سے تعبیر کرتے ہیں۔

اصل منشا اس اختلاف کا یہی معلوم ہوتا ہے کہ واقع اور نفس الامر میں جہاں کہیں اعتبارات کسی شئے کے ساتھ ہوں ذہن وہاں قضایا بنا لیتا ہے اور کوئی نہ کوئی نسبتہ اُن میں ضرور ہوتی ہے سو جن کے اذہان پر غلبہ حکایت وتفصیل کا ہوا وہ انتزاعیات کے قائل ہو گئے اور جن کی نظر نفس ذات اور محکی عنہ پر رہی وہ صفت ثبوتی ہونے کے قائل ہوے۔

بحسب تقریر بالا جسطرح وجوب باعتبار بعض خواص کے صفت ثبوتی ہے اسی طرح امکان باعتبار بعض خواص کے صفت ثبوتی ہے۔ ایک احتیاج فی الوجود غیر کی طرف دوسرا ذات عدم یا وجود کو مقتضی ہونا تیسرا وہ شئے جس کے سبب سے ذات ممکن ممتاز ہو۔ مصداق حمل امکان اور منشاء انتزاع امکان ممکن میں یہ امور ضرور ہیں ورنہ انتزاع منتزعات بغیر منشأ کے لازم آئیگا۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ باوجودیکہ عدم احتیاج جو خاصہ واجب ہے۔ بظاہر عدمی ہے مگر وجوب وجودی مانا جا رہا ہے۔ تو ممکن کا خاصہ امکان یعنی احتیاج جو ہر طرح وجودی ہے کیونکر وجودی نہ ہو رہا حسکما جہاں عالم کا مادہ ثابت کرتے ہیں وہاں ثبوتیت امکان سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ ہدایت الحکمۃ میں لکھا ہے کہ ہر حادث کا امکان اُسکے

وجود پر مقدم ہے ورنہ لازم آئے گا کہ وہ قبل وجود ممتنع اور وجود کے وقت ممکن ہو جائے جس سے انقلاب شئے کا امتناع ذاتی سے امکان ذاتی کی طرف ہو حالانکہ وہ جائز نہیں۔ پھر وہ امکان چاہیئے کہ وجودی ہو اس لئے کہ اگر عدمی ہوگا تو معنی اُس کے امکانہ لا ہوں گے اور اُس میں اور لا امکان لہ میں کوئی فرق نہیں پس اگر امکان عدمی ہو تو لازم آئیگا کہ ممکن ممکن نہ ہو حالانکہ وہ باطل ہے پھر امکان قائم بنفسہ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہ وجود اور ذات ممکن میں اضافت ہے۔ اور نہ منفصل ہوگا اس لئے کہ امکان کسی شئے کا اُس سے منفصل ہو کر قائم نہیں ہو سکتا تو ضرور ہوا کہ اُس کے لئے کوئی محل ہو اُس کا نام مادہ ہے۔ اگرچہ اس دلیل میں کئی خدشہ ہیں مگر اس سے اتنا تو ضرور ثابت ہے کہ حکمائے نے امکان کے ثبوتی ہونے کو مسلّم رکھا ہے۔ صاحب حکمۃ العین نے شیخ کا استدلال اُس کے ثبوتی ہونے پر نقل کیا ہے کہ اگر امکان ثبوتی نہ ہو تو ممکن فی نفسہ ممکن نہ رہے کیونکہ لا امکان لہ اور امکانہ لا میں کوئی فرق نہیں اس لئے کہ اعدام میں تمائز نہیں اور لا امکان لہ کا مطلب یہی ہے کہ وہ شئے ممکن نہیں

صاحب حکمۃ العین نے اِس پر اعتراض کیا ہے کہ لا امکان لہ اور امکانہ لا میں جو عدم فرق بیان کیا گیا ہے مسلّم نہیں اِس لئے کہ لا امکان لہ میں امکان کی بالکلیہ نفی ہے خواہ وہ وجودی ہو یا عدمی اور امکانہ لا میں اثبات کا امکان عدمی کا ہے۔ منشأ اِس اعتراض کا یہ ہے کہ لا محمول ہے جس سے اثبات اُس کا موضوع کے لئے سمجھا جاتا ہے اس لئے کہ وہ قضیہ معدولہ ہے بخلاف لا امکان لہ کے وہ سالبہ بسیطہ ہے۔

لیکن تامل کرنے سے یہ بات معلوم ہوسکتی ہے کہ مقصود شیخ کا یہ نہیں کہ عنوان وحکایت میں دونوں ایک ہیں بلکہ غرض یہ ہے کہ درجۂ محکی عنہ میں دونوں ایک ہیں اس لئے کہ جہاں وجود موضوع جزو نہ ہو سالبہ بسیط اور موجبہ معدولہ متلازم ہوں گے مثلاً شریک الباری لیس موجود اور لاموجود کا مطلب ایک ہے اگر کہا جائے کہ لاموجود اس موقع میں نہ کہا جائیگا۔ اس لئے کہ وہ وجود موضوع کو چاہتا ہے تو ہم کہیں گے کہ شریک الباری ممتنع باوجودیکہ موجبہ ہے اسکی صحت میں کسیکو کلام نہیں پھر کیا وجہ ہے کہ معدولہ صحیح نہ ہو اگر ممتنع میں تاویل کی جائے گی تو عدمہ ضروری کہا جائے گا۔ اسمیں بھی ربط ایجابی موجود ہے۔

خلاصہ استدلال شیخ یہ ہے کہ امکان موجود خارجی ہے اگر وہ موجود نہ ہو بلکہ معدوم ہو تو موصوف کی نسبت یہ کہا جائے گا کہ امکانہ لا اے معدوم۔ اور جب امکان اس کا معدوم ہوا تو لا امکان لہ ضرور صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ جب نفس صفت فی نفسہ معدوم ہو تو اس کا سلب موصوف سے ضروری ہے اس سے معلوم ہوا کہ امکانہ لا اور لا امکان لہ میں تلازم ہے بلکہ دونوں میں کوئی فرق نہیں اس لئے کہ صفت کا عدم خود فی نفسہ سلب رابطی ہے گو تعبیر میں وہ علیحدہ ہیں

مقصود شیخ کا اثبات ثبوت خارجی امکان سے یہ ہے کہ مادہ خارج میں ثابت ہو۔

اس سے ظاہر ہے کہ امکانہ لا سے مراد عدم خارجی ہے نہ وہ جو ذہن میں قضیہ کی حالت میں ملحوظ ہے۔

اب یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہیئے کہ شیخ ہرچند اس دلیل سے مادہ ثابت

کرنا چاہتا ہے مگر امکان سے مراد امکان ذاتی ہے جو صفت ذات ممکن کی ہے نہ استعدادی جو صفت مادہ کی ہے اس لئے کہ امکان استعدادی نفس قوت کا نام ہے جو مقابل فعل ہے اور یہاں اُس امکان کی بحث ہے جو مقابل وجوب ہے اگر دلیل مذکور میں یوں تقریر کی جاسے کہ قوۃ للممکن لا اور لا قوۃ للممکن ایک ہیں تو بے موقع ہوگا بخلاف احتیاج للممکن لا و لا احتیاج للممکن کے اِس لئے کہ احتیاج ممکن کی ممکن میں ہے اور قوّت اُس کی اُس میں نہیں۔ اور شیخ کا مقصود امکانہٗ لا کو لا امکان للممکن کے برابر کرنے سے یہ ہے کہ لا امکان للممکن بداہۃً مستبعد ہے اس لئے کہ ممکن میں صفت امکان کی نہ ہونا قرین قیاس نہیں بخلاف اِس کے امکان ممکن کا اُس کے غیر میں نہ ہو تو کچھ قباحت نہیں بلکہ وہی مقتضائے عقل ہے۔

اور یہ بھی معلوم رہے کہ اِس دلیل سے مادہ کا ثبوت نہیں ہو سکتا ورنہ عقول کا بھی مادی ہونا ثابت ہوگا اور مادہ کے لئے بھی مادہ کی ضرورت ہوگی کیونکہ یہ دلیل بعینہٖ عقول اور مادہ میں بھی جاری ہے۔

الحاصل اس تقریر سے معلوم ہوا کہ امکان ذاتی صفت ثبوتی ممکن کی ہے اور وہ نفس ذات ممکن یعنی ماہیت میں قائم ہے نہ اُس کے غیر میں خواہ وہ مادہ ہو یا اور کوئی چیز۔

صاحب مواقف نے امکان کے اعتباری اور غیر موجود فی الخارج ہونے پر یہ دلیل قائم کی ہے کہ امکان وجود پر سابق ہے حالانکہ صفت ثبوتی مقدم نہیں ہو سکتی اِس لئے کہ صفت موجودہ کا قیام موصوف کے ساتھ فرع وجود موصوف ہے پھر کہا کہ امکان اور وجوب کے عدمی ہونیکے لئے صرف یہی کافی ہے کہ وجو

موصوف سے اُن کا متاخر ہونا ممتنع ہے اگر وہ صفات ثبوتیہ ہوتے تو تاخر اُن کا وجود سے واجب ہوتا جیسا کہ لازمہ صفات ثبوتیہ کا ہے انتہیٰ۔

اس میں شک نہیں کہ ماہیات جب موجود فی الخارج مانی جاویں اور وجود انکو عارض یا اُن سے منتزع سمجھا جاوے تو امکان کی نسبت اشکال ضرور وارد ہوگا کیونکہ امکان کا وجود پر مقدم ہونا بھی ضرور ہے جیسا کہ صاحب مواقف نے لکھا ہے اور اُس کا ثبوتی ہونا بھی مدلل ہے جیسا کہ اوپر گذرا اور صفات ثبوتیہ کا تاخر بھی وجود موصوف سے ضروری ہے اس اشکال کا جواب بہت مشکل ہے۔ اور اگر ماہیات کو وجودات خاصہ سے منتزع مان لیں جیسا کہ اوپر ثابت ہوا تو سرے سے اشکال ہی وارد نہیں ہوسکتا اِس لئے کہ جیسے ماہیات وجودات خاصہ سے منتزع ہیں امکان بھی منتزع ہوگا اور تقدم و تاخر کا جھگڑا ہی مٹ جائیگا۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال اگرچہ کچھ وجود کا حال ضمناً کسی قدر بحث ماہیت میں معلوم ہوچکا مگر مستقل طور پر بھی اگر اسکی بحث کی جاوے تو خالی از فائدہ نہیں۔ یہ امر پوشیدہ نہیں کہ وجود ایسی بدیہی چیز ہے کہ ہر کس و ناکس اُس کو جانتا ہے یہاں تک کہ بے شعور لڑکے بھی سمجھتے ہیں کہ ہم موجود ہیں مگر اُس کی حقیقت اور کنہ ایسی نظری خفی ہے کہ بڑے بڑے عقلا اُس کے ادراک میں عاجز ہیں اِسی وجہ سے اُس میں اختلاف عظیم واقع ہے چنانچہ مولانا فضل حق خیر آبادی رح نے الروض المجود میں لکھا ہے کہ اِس میں کسی کو خلاف نہیں کہ وجود بمعنی مصدری بدیہی اور انتزاعی ہے اور کل وجودات میں مشترک ہے اور کسی حقیقت کا عین نہیں ہے جو کچھ اختلاف ہے اُس کے منشاء انتزاع میں ہے۔ اور چونکہ منشاء کی واقعیت سے انتزاعی واقعی سمجھا جاتا ہے اِس لئے منشاء انتزاع کا واقع میں ہونا ضرور ہے

اس منشائے تعین میں بہت اختلاف ہے اور متعدد مذاہب ہیں۔

۱۔شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا مذہب ہے کہ مصداق وجود مصدری ہر موجود کا عین ہے خواہ واجب ہو یا ممکن مگر وجود کے حقائق مختلف ہیں وجود واجب کچھ اور ہے اور وجود ممکن کچھ اور گو سب پر اُس کا اطلاق باشتراک لفظی ہوتا ہے۔

۲۔صوفیہ کرام کے نزدیک مصداق وجود حقیقت واحدہ غیر مبہمہ ہے اور ہر موجود کا عین ہے۔

۳۔اشراقین کہتے ہیں کہ وہ حقیقت واحدہ مشککہ ہے بعض مراتب میں یعنی واجب میں کامل اور بعض میں ناقص اور اُس میں بھی تفاوت ہے جو وجود ذات جواہر و اعراض سے ظاہر ہے اور وہی حقیقت مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز ہے

۴۔شیخ الاشراق شہاب الدین مقتولؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ وہ حقیقت متحققہ نہیں ہے بلکہ انتزاعی ہے۔

۵ متکلمین کا مذہب ہے کہ تمام حقائق میں یعنی واجب اور ممکنات میں وہ منضم ہے۔

۶۔مشائین کہتے ہیں کہ ممکنات میں وجود منضم ہے اور واجب تعالیٰ کا عین ذات ہے۔

۷۔بعض متصوفہ اور متفلسفین کہتے ہیں کہ وہ سب سے منفصل اور مباین ہی اور بذاتہ واجب ہے اور اشیا کی موجودیت صرف اُس کی طرف نسبت ہونے سے ہو جاتی ہے انتہیٰ۔

اب اِس اختلاف کو دیکھئے کہ کوئی تو اُسکو انتزاعی کہتا ہے اور کوئی انضمامی۔

پھر اُس میں بھی یہ اختلاف کہ کسی کے نزدیک واجب و ممکن دونوں میں انضمامی ہے
اور کسی کے نزدیک صرف ممکن میں انضمامی ہے اور واجب کا عین ذات اور
کسی کے نزدیک موجودات سے منفصل ہے اور کسی کا یہ مذہب ہے کہ وہ عین موجودات
ہے پھر اُس میں بھی یہ اختلاف کہ کوئی کہتا ہے کہ حقیقت مبہمہ مشککہ ہے اور کسی کے
نزدیک حقیقت واحدہ غیر مبہمہ اور غیر مشککہ ہے اور کسی کا قول ہے کہ وہ حقائق
مختلفہ ہے اور بہ اشتراک لفظی سب پر اُس کا اطلاق ہوتا ہے اِس سے بڑھ کر کیا اشکال
ہو کہ جتنے احتمالات عقلیہ ہیں مسئلہ وجود میں سب مذہب بن رہے ہیں اس لئے
کہ کوئی شئے عین کسی کی ہوگی یا غیر اور غیر ہو تو منفصل ہوگی یا متصل منضم ہوگی۔
یا منتزع۔ ان کل احتمالات متضادہ کو اعلیٰ درجہ کے عقلاء کی جماعتیں اپنا مذہب
قرار دے رہی ہیں اور ہر طرف سے دلائل کی بوچھار ہے۔ اب اُن میں کس کی
عقل مصیب اور کس کی عقل مخطی سمجھی جائے اور یہ تو ممکن نہیں کہ سب مصیب ہوں
کیونکہ واقع میں سوائے کسی ایک مذہب کے دوسرا صحیح نہیں ہو سکتا۔ اگر ہم اپنی
عقل لگا کر کسی ایک کو صحیح سمجھیں تو ہماری عقل اُن بڑے بڑے عقلاء کی عقول کے
برابر نہیں ہو سکتی جنھوں نے اُس قول کو رد کر دیا ہے۔ اب عقل ہی سے دریافت
کیا جائے کہ اگر کوئی صحیح معیار عقل کی اصابت کا مقرر ہے تو ان عقلائے سرآمد روزگار
نے اُس کو کیوں ترک کر دیا غرض واقع کا حال سوائے خالق کے جس نے ہر چیز کو
پیدا کیا دوسرا کوئی نہیں جان سکتا۔ اور اگر کسی کی عقل صحیح حالت دریافت بھی
کرے تو ہمیں اُس کا یقین کیونکر ہو اِس لئے کہ دوسرے اقوال و دلائل اس میں
رخنہ اندازیاں کرتے ہیں اِس صورت میں اس کا عمدہ اور اطمینان بخش یہی فیصلہ ہے

کہ جس بات کی خود خالق نے خبر دے دی ہے وہ تو یقین کر لی جائے اور اُسکے
سوائے جتنے احتمالات عقل کے تراشے ہوئے ہیں کسی کو قابل التفات نہ سمجھے
کیونکہ عقل بھی اِس بات پر گواہی دیتی ہے کہ جو شخص کوئی چیز بناتا ہے اُس کے
برابر دوسرا اُس سے واقف نہیں ہو سکتا۔

اب ہم مسئلہ وجود میں بھی بقدر حوصلہ خامہ فرسائی اور طبیعت آزمائی کرتے
ہیں چونکہ یہ مباحث عقلیہ ہیں نقلی نہیں جن پر ایمان لانا ضرور ہو اس لئے عقلاء سے
امید ہے کہ ارتکاب ترک تقلید معاف فرماویں گے۔

یہ امر پوشیدہ نہیں کہ جب ہم کسی چیز کا تصور بالکنہ کرنا چاہیں تو اُس کی ذاتیات کا
تصور کرنا ہمیں ضرور ہوتا ہے اور جب تک وہ ذہن میں نہ آئیں اُس چیز کا علم بالکنہ
نہیں ہو سکتا۔ پھر اگر کل ذاتیات آجائیں اور ایک بھی باقی رہے جب بھی علم بالکنہ نہ ہوگا
اِس سے معلوم ہوا کہ وجود کسی ماہیت کا جزو نہیں اِس لئے کہ کوئی ماہیت مرکبہ ایسی
نہیں جس کے ذاتیات کے تصور میں وجود کو بھی دخل ہو دیکھئے انسان کا تصور
بالکنہ حیوان ناطق کے تصور سے ہو جاتا ہے اور فرس کا حیوان صاہل کے تصور سے
اسی طرح سب ماہیتوں کا حال ہے معلم ثانی شیخ فارابیؒ نے فصوص میں لکھا ہے

ولا الهوية داخلة فی ماهية هذه الاسماء والاركان الوجود مقوما لا يستكمل تصور الماهية دونه۔
اِس سے ظاہر ہے کہ ماہیت نفس ذات کے درجہ میں وجود سے معرا ہے اور
وجود جب تک اُس کے ساتھ نہ ملے وہ کیسی ہی عمدہ کیوں نہ ہو لاشئے محض ہے
نہ وہ کسی کے خیال میں آسکتی ہے نہ اُس پر شئے کا اطلاق ہو سکتا ہے نہ اُس کے
آثار و لوازم ظاہر ہو سکتے ہیں۔

جب وجود نے ایسی چیز کو جو اِس قابل بھی نہیں کہ اسکو عدم میں پڑی ہوئی کہیں کیونکہ یہ کہنا بھی اُس کو شئے ہونے کا افتخار دیتا ہے وسعت آبادِ نفس الامر تک پہنچا کر ایسے طور پر جلوہ گر کیا کہ استعدادات۔ کمالات ۔ مقتضیات ۔ اور لوازم کے اٹھا کا رتبہ ملا۔ اب ماہیت کو کس قدر وجود کا ممنون ہونا چاہیئے کہ اُس کو کہاں سے کہاں پہنچایا اور کیسے کیسے ذائقے وجدانیات محسوسات وغیرہ کے چکھائے اسمیں شک نہیں کہ یہ سب احسان خالق بے ہمتا باری تعالیٰ کے ہیں مگر ہم اس کے بھی مامور ہیں۔ کہ اپنے محسن مجازی کے شکر گزار رہیں۔ کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من لم یشکر الناس لم یشکر اللہ۔ شاید یہاں یہ کہا جائے گا کہ محسن مجازی کے شکر گزار ہم کو ہونا چاہیئے ماہیت کو اُس سے کیا تعلق ۔ اگرچہ ظاہر یہی بات معلوم ہوتی ہے مگر ادنیٰ تامل سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ ماہیت انسان کے افراد میں سے جس کے وجود سے ماہیت کا وجود ہو رہا ہے۔ اگر ہم نہ ہوں تو ماہیت کالعدم بلکہ منعدم ہے اب ایسے وجود کو اعتباری کہنا کیسی بے انصافی ہے۔

علامہ صدر الدین شیرازی رح نے شواہد الربوبیۃ میں لکھا ہے کہ وجود کے سوا جتنی چیزیں ہیں سب وجود کے سبب سے متحقق اور اعیان و اذہان میں ثابت ہوتی ہیں ایسی چیز اعتباری کیونکر ہو سکتی ہے۔

تقریر بالا سے یہ بات بخوبی ثابت ہو گئی کہ وجود موجود فی الخارج اور منشأ انتزاع ماہیت کا ہے اِس صورت میں ظاہر ہے کہ معقولات ثانیہ سے وہ ہو نہیں سکتا۔ البتہ یہ مسلّم ہے کہ وجود مصدری معقولات ثانیہ سے ہے مگر یہاں اِس میں بحث ہی نہیں کلام اُس وجود حقیقی میں ہے جو مصداق اور منشاء انتزاع

وجود مصدری کا ہے اُس پر یہ بات صادق نہیں آتی کہ اُس کا تعقل ماہیت کے تعقل پر موقوف ہے یا وہ اعتبارات عقلیّہ سے ہے اِس لئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ جب تک وجود نہ ہو کوئی ماہیت اِس قابل نہیں ہو سکتی کہ اُس کا تعقل ہو سکے یا وہ وجود میں آئے۔

علامہ شیرازیؒ نے اسفار اربعہ میں لکھا ہے کہ شیخ الاشراق کا مذہب ہے کہ وجود خارج میں نہیں ہے اور اُن کی کئی دلیلیں مع جوابات ذکر کیں جن میں سے قوی دلیل کا ماحصل یہاں لکھا جاتا ہے۔

(۱) دلیل یہ ہے کہ وجود حاصل فی الاعیان ہو تو موجود بھی ہوگا کیونکہ حصول اور وجود دونوں ایک ہی چیز ہیں اور موجود ہونا مقتضی اِس امر کا ہے کہ اُسکو وجود ہو اِس لئے کہ ہر موجود کو وجود لازم ہے پھر وہ وجود بھی موجود ہوگا کیونکہ وجود موجود فرض کیا جا رہا ہے اِس لئے اُسکو بھی وجود ہوگا یہاں تک تسلسل لازم آجائے گا۔ چونکہ وجود کا حاصل فی الاعیان ہونا مستلزم اِس محال کو ہے اِسلئے وہ بھی محال ہے۔

اِس کا ایک جواب یہ ہے کہ کوئی شئے اپنی ذات کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتی۔ مثلاً بیاض کو ابیض نہیں کہتے اِس لئے وجود اپنی ذات کے ساتھ متصف نہ ہوگا جس سے تسلسل لازم آئے۔

اگر کہا جائے کہ جب اُس پر موجود صادق نہیں آتا تو معدوم صادق آئے گا حالانکہ وہ موجود فرض کیا جا رہا ہے۔ اور اگر دونوں صادق نہ آئیں تو ارتفاع نقیضین ہوگا

اِس کا جواب یہ ہے نقیض وجود کا عدم یا لاوجود ہے نہ معدوم یا لاوجود اور ظاہر ہے کہ وجود پر اُس کا نقیض یعنی عدم اور لاوجود صادق نہیں آسکتا بلکہ وجود صادق آرہا ہے

غرض وجود خارجی پر معدوم صادق آنیکی کوئی صورت نہیں۔

رہا یہ کہ وجود کو موجود کہنا درست ہے یا نہیں وہ دوسری بحث ہے۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ وجود کو ہم موجود بھی کہہ سکتے ہیں اور اس کا وجود بعینہ اُس کی موجودیت اعیانی ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اُس کو اسوجہ سے موجود کہتے ہوں کہ کوئی دوسرا وجود اُس کو لاحق ہوا ہو بلکہ وہ موجود من حیث ہو۔ موجود ہے بخلاف اور ماہیتوں کے کہ اون کی موجودیت وجود کی وجہ سے ہے جو اُن کا غیر ہے اور اس کی ایسی مثال ہے۔ جیسے تقدم و تاخر میں لکھا جاتا ہے کہ جب اشیاء زمانیہ میں ہو تو تقدم بالزمان ہوگا۔ مثلاً آدم علیہ السلام کا تقدم ہم پر اور نفس زمان میں ہو تو تقدم بالذات ہے۔ جیسے آدم علیہ السلام کے زمانہ کا تقدم ہمارے زمانہ پر اگر اس کو بھی تقدم بالزمان کہیں تو زمانہ کے لیئے دوسرا زمانہ لازم آئیگا۔ اسی طرح تمام اشیاء کی موجودیت بالوجود ہے۔ اور نفس وجود کی موجودیت بالوجود نہیں جس سے وجود کے لئے وجود ضروری ہو بلکہ بالذات ہے۔

یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب وجود کا تحقق بنفسہ ہو تو اس کو واجب کہنا چاہیئے کیونکہ واجب کے یہی معنی ہیں کہ اُس کا تحقق بنفس ذات ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وجود واجب بنفسہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ مقتضائے ذات واجب ہے یعنی فاعل کا محتاج نہیں اور وجود کے تحقق بنفسہ کے یہ معنی ہیں کہ وہ اپنے تحقق میں وجود کی طرف محتاج نہ ہو خواہ حصول اُس کا بذاتہ ہو جیسے واجب تعالیٰ میں یا فاعل کے سبب سے ہو جیسے ممکنات میں اور یہ بات کہ اپنے تحقق میں وجود کیطرف محتاج نہ ہو ماہیات ممکنہ میں صادق نہیں آتی کیونکہ اُنکا تحقق بغیر وجود کے ممکن نہیں

حاصل یہ کہ وجود ایک امر عینی ہے خواہ اُس پر لفظ مشتق یعنی موجود کا اطلاق بحسب لغت ہو یا نہ ہو اور حکما جب یہ کہتے ہیں کہ فلاں چیز موجود ہے اُس سے اُن کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ مطلقاً وجود زائد ہے دیکھ لیجئے وہ واجب کو بھی موجود کہتے ہیں۔ حالانکہ اس اطلاق کے وقت وہ صاف کہتے ہیں کہ وجود یہاں زائد نہیں بلکہ عین ذات موجود ہے اِس سے ظاہر ہے کہ موجود کا اطلاق نفس وجود پر بھی ہو سکتا ہے گو وہاں وجود زائد نہ ہو۔

اِس مقام پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب موجود کے معنی وجود کے لئے جائیں تو حمل اُس کا وجود اور دوسرے ماہیات پر ایک معنی سے نہ ہوگا اسلئے کہ دوسرے اشیا میں موجود کے معنی شئے لہ الوجود ہوں گے اور جب وجود پر اُن کا حمل ہو تو اُس کے معنی نفس وجود ہوں گے حالانکہ ہم جہاں موجود کہتے ہیں تو اُس سے ایک ہی معنی مراد لیتے ہیں یعنی شئی لہ الوجود اِس صورت میں جب وجود کو موجود کہیں تو اُس کا مطلب یہی ہوگا کہ وہ ایک چیز ہے جس کے لئے وجود ثابت ہے اِس سے یہ معلوم ہوا کہ وجود کے لئے دوسرا وجود ہونا چاہیئے پھر اُسکے لئے تیسرا وجود جس سے تسلسل لازم آجائے گا۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ لفظ موجود خواہ وجود پر کہا جائے یا دوسری اشیا پر اُس کے معنی ایک ہیں خواہ لغت کے مطابق ہوں یا نہ ہوں اور لفظ موجود سے کبھی جو سمجھا جاتا ہے کہ وہ غیر موجود ہے یعنی ماہیت پر مشتمل ہے یا محض وجود ہے۔ وہ مصداق کی خصوصیات کی وجہ سے ہے مفہوم موجود کو اُس میں کچھ دخل نہیں۔

حاصل یہ کہ موجود کے معنی میں وہ شئی معتبر نہیں جس کے لئے یہ کہا جائے کہ وجود

اُس کو لاحق ہے۔

اِس کی تائید حواشی شریفیہ سے ہوتی ہے جو لکھا ہے کہ ناطق کے مفہوم میں شئے کا مفہوم معتبر نہیں ورنہ عرض عام فصل میں داخل ہو جائیگا کیونکہ شئے سے مراد مصداق شئ لہ النطق ہے اگر مشتق میں شئے کا مصداق معتبر ہو تو امکان خاص کا مادّہ ضروریہ ہو جائے گا اِس لئے کہ ضاحک کے معنی جب شئ لہ الضحک ہوں اور شئے کا مصداق انسان ہی ہے تو ضاحک کا ثبوت انسان کے لئے ضرور ہو گا۔ کیونکہ ہر چیز کا ثبوت اپنی ذات کے لئے ضروری ہے۔

رہا یہ کہ مشتقات کی تفسیر میں لفظ شئے جو ذکر کیا جاتا ہے سو وہ صرف اِس غرض سے ہے کہ ضمیر کا مرجع معلوم ہو جائے۔ اِس سے معلوم ہوا کہ موجود کے معنیٰ میں نہ ماہیت معتبر ہے نہ وجود اور شیخ نے تعلیقات میں لکھا ہے کہ اذا سئل

ہل الوجود موجود فالجواب انہ موجود بمعنی ان الوجود حقیقتہ انہ موجود فان الوجود ہو الموجودیۃ

اِس سے ظاہر ہے کہ شیخ کے نزدیک بھی وجود موجود چیز ہے اور حقیقت اُس کی وہی وجود ہے کوئی چیز اُس پر زائد نہیں۔

اور خود شیخ الٰہی کا قول ہے ان النفس وما فوقہا من المفارقات انیات صرفۃ

و وجودات محضۃ۔ اِس سے تو ظاہر ہے کہ اُن کے نزدیک بھی وجود ایک عینی چیز ہے پھر جو اُن کو وجود کے امر واقعی اور عینی ہونے سے انکار ہے۔ معلوم نہیں یہ تعارض کیسا۔

۳۔ دلیل صاحب تلویحات نے یہ قائم کی ہے کہ اگر وجود اعیان میں ہو تو صفت ماہیت کی ہو گی کیونکہ وجود ماہیت کا فرض کیا جا رہا ہے اور ماہیت اُسکی

قابل ہوگی اور وہ مقبول اس صورتمیں اگر یہ کہا جائے کہ ماہیت وجود کے بعد موجود ہوئی تو یہ کہنا پڑیگا کہ ماہیت کے پہلے وجود مستقل تھا جس سے یہ لازم آتا ہے کہ نہ ماہیت قابل ہے نہ وجود صفت کیونکہ صفت کا مرتبہ موصوف کے بعد ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ ماہیت وجود کے قبل یا اسکے ساتھ موجود ہوئی تو ان دونوں صورتوں میں یہ لازم آئیگا کہ ماہیت کو وجود مذکور کے سوا دوسرا وجود ہے چونکہ یہ دونوں لوازم باطل ہیں اس سے ثابت ہوا کہ ملزوم یعنی وجود صفت ماہیت ہونا بھی باطل ہے

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس شق کو اختیار کرتے ہیں کہ ماہیت اور وجود فی الاعیان میں معیت ہے۔

رہا یہ کہ ماہیت کے لئے دوسرا وجود لازم آتا ہے سو یہ غیر مسلّم ہے اس لئے کہ جس وجود کے ساتھ اُس کو معیت ہے وہی اُسکے موجود ہونے کے لئے کافی ہے دوسرے وجود کی ضرورت نہیں اس کی مثال ایسی ہے جیسے حرکت اور اور زمان میں معیت زمانی ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حرکت کے لئے کوئی دوسرا زمانہ ہے جس سے وہ زمانی ہے بلکہ اُسکو زمانی بنانیکے لئے وہی زمانہ کافی ہے جو اُس کے مقارن ہے یعنی جس میں حرکت واقع ہے اسیطرح ماہیت کو موجود بنانے کے لئے وہی وجود کافی ہے جو اُس کے مقارن ہے۔

۳۔ دلیل اُن کی یہ ہے کہ وجود اگر اعیان میں ہو تو ماہیت کے ساتھ قائم ہوگا پھر اگر ماہیت موجودہ کے ساتھ قائم ہو تو قبل وجود اُس کا موجود ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر ماہیت معدومہ کیساتھ قائم ہو تو اجتماع نقیضین ہے اور اگر ماہیت مجردہ کے ساتھ قائم ہو یعنی وہ نہ موجود ہو نہ معدوم تو ارتفاع نقیضین ہوگا۔

غرض یہ تمام لوازم محال ہیں اس لئے وجود کا اعیان میں ہونا بھی محال ہے
اس کا جواب یہ ہے کہ ماہیت موجودہ اور معدومہ سے کیا مراد ہے اگر حسب
نفس الامر ہے تو ہم یہ شق اختیار کریں گے کہ ماہیت موجودہ کے ساتھ وجود قائم ہے
رہا یہ کہ اس صورت میں قبل وجود ماہیت کا موجود ہونا لازم آتا ہے اس کا جواب یہ ہے
کہ نفس الامر میں یہ وہی وجود ہے جس کی بدولت ماہیت موجود ہو رہی ہے جس کا
حال ابھی معلوم ہوا اور اس کی ایسی مثال ہے جیسے بیاض جسم ابیض کے ساتھ
قائم ہے جس کی وجہ سے وہ جسم ابیض ہو رہا ہے نہ یہ کہ کوئی دوسری بیاض اسکو ابیض کئے ہو
اور اگر ماہیت موجودہ و معدومہ سے یہ مراد ہے کہ وجود یا عدم مرتبہ ماہیت
من حیث ہی ہیں اس طور سے ملحوظ و معتبر ہو کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک نفس ماہیت
یا جزو ماہیت ہے تو ہم اس شق کو اختیار کریں گے کہ وجود ماہیت من حیث ہی کے
ساتھ قائم ہے جس میں نہ وجود کا اعتبار ہے نہ عدم کا اور یہ ارتفاع نقیضین واقع
میں نہیں ہے اس لئے کہ واقع اس مرتبہ سے وسیع تر ہے اس لئے واقع میں ماہیت
احدہما سے خالی نہ ہوگی جیسے بیاض نفس جسم کے ساتھ قائم ہے جس میں نہ بیاض شرط ہے
نہ لا بیاض حالانکہ وہ واقع میں کسی ایک سے خالی نہیں۔ ان دونوں صورتوں میں یہ
فرق ہے کہ جسم کو بحیثیت مذکورہ بیاض و عدم بیاض کے پہلے وجود ہو سکتا ہے
جس سے ممکن ہے کہ احدہما کے ساتھ وہ متصف ہو بخلاف ماہیت کے کہ وہ خارج
میں عین وجود ہے جس کا حال انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ معلوم ہوگا۔
صدر الدین شیرازیؒ صدرا شرح ہدایۃ الحکمۃ میں لکھا ہے کہ صاحب الاشراق
نے اس بات پر کہ وجود واجب عین ذات نہیں ہو سکتا یہ دلیل قائم کی ہے کہ وجود

یعنی موجودات میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے کہ عین ماہیت وجود ہو اِس لئے کہ ہم اُس چیز کا
جب تصور کرتے ہیں تو ہمیں یہ شک ہوتا ہے کہ ایسی چیز کو وجود ہے یا نہیں اسی سے
معلوم ہوا کہ وجود ایک امر زائد ہے پھر اُس وجود کو تصور کریں تو بھی شک ہوتا ہے
یہاں تک کہ یہ سلسلہ الی غیر النہایہ منتہی نہیں ہوتا ہے اِس سے معلوم ہوا کہ وجود موجودات
پر مقول ہوتا ہے وہ صرف اعتبار عقلی ہے۔

جواب اِس کا یہ ہے کہ وجود کی حقیقت اور کنہ ذہن میں آ نہیں سکتی اسلئے
کہ وجود امر خارجی ہے اور ذہن میں جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ امر کلی ہے جو انتزاعی
ہوگی کتنی ہی اُس کی تخصیص کیجئے اُس کی کلیت میں فرق نہیں آتا۔ اور حقیقت وجود
کی کلی نہیں بلکہ جزئی ہے پھر وہ تصور میں کیونکر آئے۔ ہاں وہ مفہوم ذہنی وجود کے
لئے ایک وجہ ہے نہ عین وجود غرض جو تصور میں ہے وہ وجود نہیں اگر اِس
لحاظ سے کوئی شک ہو تو وہ قابل اعتبار نہیں یہ دلائل اُن لوگوں کے تھے جن کے
نزدیک وجود انتزاعی ہے اگر غور کیا جاے تو معلوم ہو کہ انہوں نے وجود کی کمال درجہ
کی بے قدری کی۔ محققین حکمائ کے مسلک پر وجود وہ چیز ہے کہ عین واجب الوجود
ہے چنانچہ معلم ثانی یعنی شیخ فارابی رح نے نصوص میں لکھا ہے۔ فلا یکون الوجود مما یقتضیہ
الماہیۃ فی ما وجودہ غیر ماہیتہ بوجہ من الوجوہ فیکون اذا المبدأ الذی یصدر عنہ الوجودات
غیر الماہیۃ وذلک لان کل لازم ومقتضی وعارض فاما من نفس الشئ واما من غیرہ
واذا لم یکون الہویۃ للماہیۃ التی لیست ہی الہویۃ عن نفسہا فہی لہا من غیرہا وکل ما کان
ہویتہ من الغیر فہو ممکن لابد لہ من علۃ ولا یمکن ان یذہب العلل الی غیر النہایۃ فیجب ان
ینتہی الی مبدأ لا ماہیۃ لہ مباینۃ للہویۃ سید اسمعیل تبریزی رح نے اُس کی شرح میں لکھا ہے

ای یکون ہویتہ عین ذاتہ لانہ لایمکن ان یکون خارجۃ عن ذاتہ کما بیّن ولایمکن ان یکون

جزءً الہا اتفاقاً ولما نبینہ عن قریب فتعین ان مبدأ الوجودات یجب ان یکون الوجود لاغیر یعنی جس ماہیت کا وجود غیر ماہیت ہو وہ وجود کے لیے مقتضائے ماہیت نہیں ہوسکتا اور جب موجودات ممکنہ کے لئے ایک ایسا مبدأ ضرور ہے جو موجود ہو تو وہ مبدأ ماہیت مقترنہ بالوجود نہ ہوگا بلکہ عین وجود ہوگا اس لئے کہ جو لازم یا مقتضی یا عارض ہو وہ دو حال سے خالی نہیں نفس شئے کے سبب سے ہوگا یا غیر سے ۔ اور جو ماہیت نفس وجود نہ ہو اُس کا وجود غیر ہی کی جانب سے ہوگا اس لئے کہ ماہیت کو کوئی شئے اُس وقت لازم ہوگی کہ اُس ماہیت کا حصول پہلے سے ہولے اور چونکہ ماہیت بغیر وجود کے متصور نہیں اس لئے وہ کسی شئے کو مقتضی نہیں ہوسکتی خواہ وجود ہو یا غیر وجود اس لئے ضرور ہے کہ اُس کا وجود غیر ہی کی جانب سے ہو اور جس کا وجود غیر سے مُستفاد ہو وہ ممکن ہے جس کے لئے علت کی ضرورت ہے پھر یہ ماہیت اگر غیر وجود ہو تو یہ سلسلہ غیر متناہی ہوگا جو محال ہے اس لئے واجب ہے کہ ایک ایسا مبدأ ہو کہ اُس کو سوائے وجود کے کوئی ماہیت نہ ہو بلکہ وہ عین وجود ہو اس سے ثابت ہوا کہ واجب تعالیٰ کا وجود عین ذات ہے ۔

شارح موصوف نے لکھا ہے کہ موجودات کے مراتب موجودیت کی اعتبار سے تین ہیں ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ وہ موجود بالغیر ہو اس قسم کے موجود کے لئے ایک ذات ہوگی ۔ اور ایک وجود جو مغائر ذات ہے اور اُن دونوں میں انفکاک تصور میں بھی ممکن ہے ۔ اور نفس الامر میں بھی یعنی تصور اور متصور دونوں ممکن ہیں یہ کل ماہیات ممکنہ کا حال ہے ۔ دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ وجود غیر ذات ہو

مگر وجود کا انفکاک ذات سے محال ہو یہاں چونکہ ذات اور وجود میں مغائرت ہے اس لئے تصور انفکاک ممکن اور متصور محال ہے ۔ یہ صورت متکلمین کے مذہب پر واجب تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے ۔ تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ ذات وجود بحت ہو ۔ اس صورت میں چونکہ وجود عین ذات ہے اس لئے اُسکا انفکاک ذات سے ممکن نہیں نہ تصور ہیں نہ متصور ہیں ۔

حکماء یہ مرتبہ واجب تعالیٰ کے لئے قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تصور انفکاک وجود سے بھی وہ بارگاہ منزہ ہے اِس سے ظاہر ہے کہ وجود حقیقی جو منشاء انتزاع وجود مصدری ہے کوئی معمولی چیز نہیں جو بے وقعتی کی نگاہ سے دیکھا جائے اور انتزاعی سمجھا جائے ۔

اب دیکھنا چاہیئے کہ وہ وجود جو منشاء انتزاع وجود مصدری ہے جس سے ممکنات بھی خالی نہیں واجب میں کچھ اور ہے اور ممکن میں کچھ اور یا ایک چیز ہے

امام رازیؒ نے شرح اشارات میں لکھا ہے کہ معتبر فلاسفہ کا اتفاق اس بات پر ہے کہ موجود کا اطلاق واجب تعالیٰ پر اور تمام ممکنات پر باشتراک لفظی نہیں جیسے عین کا اطلاق آفتاب اور آنکھ وغیرہ پر ہوتا ہے کہ ہر ایک کی حقیقت جُدا جُدا ہے بلکہ وجود کی حقیقت ایک ہی ہے چنانچہ انہوں نے اِس دعوے پر کئی دلیلیں قائم کی ہیں

(۱) ہم بداہتہً اِس بات کو جانتے ہیں کہ انتفا مقابل ثبوت ہے پھر اگر ثبوت کا ایک مفہوم نہ ہو تو انتفا کے مقابل امر واحد نہ ہوگا جس سے اِس علم ضروری کا انکار لازم آجائے گا ۔ کہ (کوئی چیز دو حال سے خالی نہیں ہوگی یا نہ ہوگی) اور نیز یہ قسمت حاصرہ نہ ہوگی غرض وجود ایک ہی شئے ہے جو مقابل عدم ہے ۔

(۲) مورد قسمت یعنی مقسم کو ضرور ہے کہ اقسام میں مشترک معنوی ہو اسی وجہ سے یہ نہ کہا جائے گا کہ مثلاً عین کے دو قسم ہیں چشمہ اور جاسوس البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ مسمائے لفظ عین کے دو قسم ہیں اس لئے کہ اسوقت مسمائے عین منقسم ہو گا جو مشترک معنوی ہے، چونکہ ہم موجود کی تقسیم واجب اور ممکن کی طرف کر سکتے ہیں اس سے ظاہر ہے کہ وہ مشترک معنوی ہے نفظ عین کیطرح مشترک لفظی نہیں اور جب یہ معلوم ہے کہ موجود وہی ہے جسمیں وجود ہو تو اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وجود ایک ہی چیز ہے جو ہر موجود میں پایا جاتا ہے۔

(۳) اگر ہم اثبات پر دلیل قائم کریں کہ ایک موثر عالم کا موجود ہے تو موثر کے موجود ہونیکا یقین ہو جائیگا پھر اگر اس میں شک واقع ہو کہ وہ موثر واجب ہے یا ممکن اور جوہر ہے یا عرض تو اس شک سے اس موثر کے وجود میں جو دلیل سے ثابت ہو گیا ہے کچھ شک نہ ہو گا کیونکہ یہ سمجھا جائیگا کہ یہ سب اقسام موجود کے ہیں اگر ایک میں نہیں تو دوسرے میں داخل ہو جائیگا۔ بخلاف اسکے کہ اس موثر کے وجوب کا یقین ہو پھر کسی وجہ سے یہ شک ہو جائے کہ وہ ممکن ہے تو اس شک سے وجوب کے اعتقاد میں بھی شک پڑ جائیگا اس سے ظاہر ہے کہ موجود ان تمام چیزوں میں مشترک معنوی ہے۔

(۴) اگر کوئی اس بات کا قائل ہو کہ وجود غیر مشترک ہے تو وہ ظاہری طور پر ہو گا حقیقت میں وہ بھی اُس کا قائل ہے اسلئے کہ جب فرض کیا جائے کہ ہر چیز کا وجود برخلاف دوسری چیز کے وجود کے ہے یعنی کوئی مشترک وہاں نہیں تو اُنمیں کوئی ایسی چیز نہ نکلیگی کہ جسپر حکم کیا جائے کہ وہ غیر مشترک ہے بلکہ غیر متناہی مفہومات متباینہ ہونگے اس صورت میں ضرور ہو گا کہ ہر مفہوم کو ہم دیکھیں کہ آیا وہ سب میں مشترک ہے یا نہیں حالانکہ اس بات کی احتیاج نہیں ہوتی بلکہ یہ عام حکم کیا جائیگا کہ وجود سب میں غیر مشترک ہے۔

اِس سے ظاہر ہے کہ یہی ایک حکم اِس بات پر دلیل ہے کہ وجود سب میں مشترک ہے ورنہ وجود پر جو یہ حکم کیا جا رہا ہے کہ وہ غیر مشترک ہے مطرد نہ ہوتا۔

(۵) ہم مختلف سیاہیوں میں یہ سمجھتے ہیں کہ وہ سب سواویت میں متساوی ہیں اور یہی بات عام طبائع نوعیہ میں ہوا کرتی ہے اِسی طرح ہم یہ بھی سمجھتے ہیں کہ تمام موجودات مجرّد وجود میں متساوی ہیں اگر اِس کا اِنکار کیا جائے تو اُن قضایا کا اِنکار کرکے یہ کہنا پڑیگا کہ اشیا میں تماثل نہیں ہو سکتا حالانکہ وہ واقع کے خلاف ہے

(۶) اگر ایک قصیدہ لکھا جائے جس کے تمام اشعار کا قافیہ لفظ وجود ہو تو اہل علم ضرور اعتراض کریں گے کہ قافیہ مکرر ہے جو جائز نہیں بخلاف اِس کے اگر لفظ عین قافیہ ہو تو کوئی عیب نہ سمجھا جائیگا۔ کیونکہ اِس کے معانے مختلف ہیں

اِن دلائل سے قول اُن لوگوں کا باطل ہو گیا جو کہتے ہیں کہ لفظ موجود کا اطلاق واجب اور ممکن پر باشتراک ہے یعنی لفظ ایک ہے اور معنی مختلف ہیں۔ قطع نظر اِس کے فلاسفہ کا اِس بات پر گویا اجماع ہے کہ لفظ وجود مشترک لفظی نہیں۔

اِس کے بعد امامؒ نے لکھا ہے کہ جب بدلائل وجود کا اشتراک باطل ہو گیا تو یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا وجود من حیث ہو وجود تمام موجودات ممکنہ کے وجود کے مساوی ہے اب یہاں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ وہ وجود منزّہ مثل اور موجودات کے ماہیّت کے ساتھ مقارن ہوگا یا نہ ہوگا۔ اول متکلمین کا مذہب ہے اور دوسرا اکثر حکما کا وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر وجود واجب تعالیٰ کا ماہیت پر زائد ہو تو ممکن ہو جائے گا کیونکہ اِس تقدیر پر وہ ماہیت کی صفت ہوگا اور صفت موصوف کی محتاج ہوتی ہے اور جو چیز کسی غیر کی طرف محتاج ہو تو وہ ممکن ہوگی جب وجود

واجب کا ممکن ہو تو اُس کے لئے سبب کی ضرورت ہوگی۔ پھر وہ سبب امر خارجی ہو تو نعوذ باللہ احتیاج الی الغیر لازم آئیگی جو محال ہے اور اگر ماہیت ہو تو ماہیت محتاج الیہ اور علت ہوگی اور علت معلول پر مقدم بالوجود ہوتی ہے اس صورت میں ذات کا وجود پر مقدم بالوجود ہونا اور تقدم الشئے علی نفسہ لازم آئیگا جو باطل ہے ہم کہیں گے کہ وجود واجب اور ممکن میں مشترک ہے تین حال سے خالی نہیں یا عارض ماہیت ہونے کو مقتضی ہوگا یا عارض نہ ہونے کو مقتضی ہوگا یا دونوں کو مقتضی نہ ہوگا۔ اگر عارض ہونے کو مقتضی ہے تو ہر وجود کو عارض ہونا ضرور ہے کیونکہ لازم حقیقت واحدہ جہاں ہو ضرور ثابت ہوتا ہے اس صورت میں بحسب مقتضائے ذاتی وجود واجب تعالیٰ بھی ماہیت ہی کو عارض سمجھا جائیگا۔ اور اگر مقتضی عروض نہیں تو کسی ماہیت کو بھی عارض نہ ہونا چاہیئے حالانکہ وہ کسی کا مذہب نہیں اور اگر وہ نہ عروض کو مقتضی ہو نہ عدم عروض کو تو اُس کا ان دونوں قیدوں سے کسی قید کے ساتھ مُقیّد ہونا کسی سبب منفصل سے ہوگا جس سے یہ لازم آئے گا کہ معاذ اللہ وجود واجب من حیث ہو سبب خارجی کی طرف محتاج ہو۔ امام رح نے پھر آگے چل کر کہا کہ وجود من حیث ہو وجود جس سے تمام عوارض سلب ہوں طبیعت وحدہ نوعیہ ہے اِس لئے جائز نہیں کہ مقتضائے طبعی اُس کا بدل جائے پھر یہ کیونکر صحیح ہوگا کہ ہمارا وجود ماہیت کی صفت اور اُس کا محتاج ہو اور وہی وجود واجب تعالیٰ کا عین ذات اور اشرف موجودات ہو جائے۔

محقق طوسی نے شرح اشارات میں امام رح کے اِس قول کا جواب بڑے شد و مد سے دیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ امام رح نے جو خیال کیا ہے کہ اگر

وجود عارض ماہیت نہ ہو تو لازم آئے گا کہ ماہیت موجودہ واجب تمام موجودات
معلولہ کے ساتھ مساوی ہو جائیگی ورنہ وجود کا اطلاق وجود واجب پر اور ممکن پر
باشتراک لفظی ہو گا سو یہ غلطی ہے اور منشاء غلطی کا یہ ہے کہ مسئلہ تشکیک کو انھوں نے
پیش نظر نہیں رکھا وہ یہ ہے کہ جب کسی کلی کا اطلاق اشیائے مختلفہ پر بالتشکیک ہوتا ہے
تو گو وہاں اشتراک لفظی جیسے عین میں ہے نہیں ہوتا بلکہ ایک ہی معنی ملحوظ ہوتے ہیں
مگر ایسا بھی نہیں ہوتا کہ سب افراد پر اُس کا اطلاق برابر ہو جیسے انسان کا اطلاق ہوتا
ہے بلکہ مختلف طور پر اُس کا اطلاق ہو گا خواہ وہ اختلاف بالتقدم والتاخر ہو یا بالاولویۃ
وعدم الاولویۃ یا بالشدۃ والضعف چنانچہ وجود کا یہی حال ہے کہ اُس کا اطلاق
مختلف اشیا پر مختلف طور سے ہوتا ہے علت و معلول پر بالتقدم والتاخر اور جوہر
و عرض پر بالاولویۃ و عدم اولویۃ اور قار و غیر قار پر جیسے سواد و حرکت پر بالشدۃ
والضعف ہوتا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ معنی واحد جو اشیائے مختلفہ پر لا علی السوار
واقع ہوں یعنی اُس کا اطلاق اُن اشیا پر برابر نہ ہو تو وہ معنی اُن اشیار کے عین ماہیت
ہوں گے نہ جزو ماہیت بلکہ عارض خارجی ہوں گے خواہ لازم ہوں یا مفارق
مثلاً بیاض برف کی بیاض پر بھی مقول ہے۔ اور ہاتی دانت کی بیاض پر بھی
مگر اِن دونوں پر وہ ایک طور سے مقول نہیں اِس لئے کہ اِن دونوں بیاضوں میں
فرق بیّن ہے اسوجہ سے بیاض ان دونوں کی نہ ماہیت ہو گی نہ جزو ماہیت بلکہ اُن دونوں کی لازمی خارجی ہے اسلئے
کہ الوان کے ہر دو طرف متضادہ کے وسط میں بے انتہا الوان ہوتے ہیں
جن کی بالقوۃ نہایت نہیں اور نہ اُن کے اسما بالتفصیل ہیں مثلاً بیاض کے
مدارج اوساط بے انتہا ہیں اور اُن سب پر بیاض ایک ہی معنی سے مقول ہے

اِس وجہ سے وہ کسی کی مقوم نہیں بلکہ لازم خارجی ہے چونکہ وجود واجب اور ممکن میں وہ تینوں وجوہ اختلاف موجود ہیں اور باوجود اِس کے واجب پر بھی تو ل ہی اور ممکن پر بھی جس کے ہویات بے انتہا ہیں جن کے نام تک نہیں اِس لئے وہ کسی کا مقوم نہیں ہوسکتا بلکہ سب کے لئے لازم خارجی ہے اِس صورت میں وہ وجود واجب اور ممکن میں کسی طرح مساوی نہیں ہوسکتا گو لفظ وجود میں اشتراک لفظی نہ ہوا تھا۔

محقق جو لکھتے ہیں کہ بیاض کے مدارج وسطانی پر بیاض کا جو اطلاق ہوتا ہے وہ لازم خارجی ہے اُسکی ذاتی نہیں سو یہ غور طلب ہے کیونکہ بیاض شدید وضعیف آخر بیاض ہی کے انواع ہیں پھر بیاض کے جنس ہونے میں کیا تامل ہے اگر تعمق کی نظر سے دیکھا جاے تو شدۃ وضعف وجوہ تشکیک سے نہیں معلوم ہوتی اِس لئے خصوصیات شخصیہ کی وجہ سے افراد کلی میں جو تفاوت پیدا ہوتا ہی وہ باعث تشکیک نہیں سمجھا جاتا مثلاً زید اگرچہ ایک عالم متبحر اور اکثر صفات کمالیہ انسانیہ کے ساتھ متصف ہو اور عمرو اُن سے عاری ہو تو بھی اُن دونوں پر انسان کا اطلاق علی السویہ ہوتا ہے اور باوجود اِس اختلاف کے انسان کے کلی متواطی ہونے میں شک نہیں ہوتا علی ہذا القیاس عوارض ضعوامیں بھی اختلاف پیدا ہوتا ہے مثلاً ضاحک وغیر ضاحک سے وہ حیوان کو کلی مشکک نہیں بناتا پھر شدۃ وضعف جو افراد کلی میں پائے جاتے ہیں اُن سے کیوں مشکک بنتی ہے۔

بیاض وغیرہ الوان جو کلی مشکک قرار دئے جاتے ہیں اُس کی وجہ یہی کہی جاتی ہے کہ اُن کے افراد میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ بیاض قوی

مثل بیاض برف بہ نسبت بیاض ضعیف کے کئی درجہ بڑھی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور اِس درجہ دونوں میں فرق دکھائی دیتا ہے کہ وہ کلی کے وہ افراد ہونے میں شک پڑجاتا ہے اور اُس کی وجہ سے کلی میں شک پڑجاتا ہے کہ اُن افراد کی نسبت وہ متواطی ہیں یا مشترک چنانچہ اِس کی تصریح شارح مطالع رہنے کی ہے۔

اِس تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی ہوگی کہ تشکیک وہیں ہوتی ہے جہاں مصداق کلی افراد میں متفاوت ہو اسی وجہ سے انسان کے افراد کیسے ہی عالم وجاہل ہوں مگر چونکہ انسان کے مصداق میں تفاوت نہیں آتا بلکہ دونوں حالتوں میں حیوان ناطق وہاں صادق آتا ہے اِس لئے انسان بہ نسبت اُن افراد کے کلی مشکک نہیں گو اُن عوارض میں تبائن کلی ہو۔

اب یہ دیکھنا چاہیئے کہ شدت وضعف کی وجہ سے مصداق بیاض میں کیا فرق آتا ہے اور جب یہ ثابت ہوجاے کہ کوئی فرق نہیں آتا تو اُس کو مثل انسان کے متواطی کہنا بیموقع نہ ہوگا۔

جب ہم بیاض کو فی نفسہ دیکھتے ہیں خواہ وہ شدید ہو یا ضعیف اُس کو بیاض کہنے میں کوئی تامل نہیں ہوتا مثلاً برف کی بیاض کو بھی بیاض کہتے ہیں اور عاج کی بیاض کو بھی بیاض ہی کہتے ہیں۔ البتہ جب ہم ایک کو دوسرے کے مقابل رکھکر دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہاتی دانت کی بیاض کے کئی امثال برف کی بیاض میں جمع ہیں جس پر مدار تشکیک کا رکھا جاتا ہے۔ چونکہ بیاض خواہ شدید ہو یا ضعیف اُس پر بیاض کا اطلاق برابر ہوتا ہے اور شک ہوتا ہے تو مقابلہ کی وقت۔

اِس لحاظ سے اگر بیاض اضافی جزئی میں تشکیک باشتراک لفظی کہیں تو

سزاوار ہے بیاض کلی میں تشکیک کی کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی کیونکہ ماہیت بیاض دونوں میں برابر ہے۔ اگر تفاوت ہے تو اُن جزئیات متقابلہ میں ہے۔

تشکیک توجب ہوتی کہ مصداق کلی میں خصوصیات کی وجہ سے فرق آجاتا حالانکہ اُس میں کوئی فرق نہیں آتا اس لئے کہ دونوں بیاضوں میں مقابلہ کے وقت جو فرق محسوس ہوتا ہے اُس کا منشا یہ ہے کہ عقل بیاض برف سے کئی امثال بیاض عاج کے انتزاع کرتی ہے جس سے شدت بیاض برف میں معلوم ہوتی ہے اس سے مصداق کلی میں کوئی فرق نہیں آتا بلکہ یہ صفت اُس فرد کی ہے جس سے وہ انتزاع ہو رہا ہے کلی کو اُس سے کوئی تعلق نہیں اس لئے کہ بیاض شدید و بیاض ضعیف ماہیات متباینہ ہیں اسی لیے کہ لوازم ہر ایک کے جداگانہ ہیں مثلاً بیاض شدید مفرق بصر ہے اور بیاض ضعیف میں یہ بات نہیں اور اختلاف لوازم اختلاف ملزومات پر دلیل ہے اور نیز ہر ایک مرتبہ شدۃ کا علٰحدہ ہے جس کے افراد بکثرت ہیں مثلاً ایک بیاض ایسی فرض کی جائے کہ بیاض عاج کے دوچند ہو تو وہ مفہوم کلی ہوگی جس کے افراد بکثرت ہیں علیٰ ہذا القیاس دوسری بیاض سہ چند بیاض عاج ہو اُسکے افراد بھی بکثرت ہیں اسی قیاس پر جتنے مراتب نکالے جائینگے سب ماہیات کلیہ ہوں گے جو باہم متبائن ہیں اس سے ظاہر ہے کہ بیاض شدید و بیاض ضعیف ماہیات متباینہ ہیں جنکی جنس بیاض کلی ہے۔ چونکہ ہر درجہ کی شدت و ضعف ایک ماہیت جداگانہ ہے اور شدۃ و ضعف ہر درجہ میں ایک خاص طور پر صادق آتے ہیں اس لئے

یہ دونوں اُن ماہیتوں کے مفہوم نہیں ہو سکتے بلکہ اُن کا استناد اُن ماہیتوں
کی فصول کی طرف ہوگا جو ہر درجہ کو دوسرے درجہ سے ممتاز کرنیوالی ہونگی
اور یہ اُن کے عوارض ہونگے اس صورت میں کوئی ماہیت اِن ماہیات متبائنہ
سے ایسی نہیں جو شدة وضعف میں شترک ہو اور جس سے لازم آے کہ کلی واحد
کا مفہوم شدة وضعف کے ساتھ متصف ہونیکی وجہ سے مشکک ہے اور نیز
مسلم ہے کہ اختلاف انواع کا ایسے عوارض کی وجہ سے جو فصول کی طرف
مستند ہوں مصداق جنس میں اختلاف نہیں پیدا کرتا اس صورت میں مصادیق
اُن ماہیات متبائنہ کے شدة وضعف اضافی کی وجہ سے مختلف نہ ہونگے
جس سے بیاض کلی میں تشکیک لازم آئے جیسے ضاحک وغیر ضاحک سے
مصداق حیوان میں تفاوت نہیں ہوتا اور جب تک مصداق کلی میں تفاوت
نہ آئے کلی مشکک نہیں ہوسکتی اس سے معلوم ہوا کہ شدة وضعف باعث
تشکیک نہیں اسی وجہ سے قاضی مبارک رحنے شرح سلم میں لکھا ہے

فالقول الفصیل ان وجوہ التشکیک منحصرة فی الاقدمیہ دالاقدمیہ بل فی الثانی۔

اگرچہ تشکیک کے مباحث اور بھی ہیں چنانچہ اشراقین کے نزدیک
ماہیات میں بھی تشکیک جائز ہے اور بعض قائل ہیں کہ عرضیات میں تشکیک ہوتی
ہے اور اعراض میں نہیں اور ہر فریق کے دلائل بکثرت اور انہیں ردوقدح
بہت کچھ ہے لیکن چونکہ ہمارے اغراض اُن سے زیادہ متعلق نہیں اس لیے
ضرورةً اسی پر اکتفا کر کے اصل مسئلہ وجود کی طرف رجوع کرتے ہیں جو یہاں
مقصود بالذات ہے۔ اگرچہ اِس تقریر میں وجود کے کلی مشکک ہونے نہ ہونے

سے تعرض نہیں کیا گیا لیکن اگر وہ پیش نظر رہے تو اس سے اتنا تو معلوم ہو سکتا
ہے۔ کہ جب وجود سے مراد مابہ الوجودیۃ ہو اور وجود مشترک لفظی نہ ہو بلکہ واجب
اور ممکن میں مساوی ہو تو وجدان سلیم بھی گواہی دیگا۔ کہ ان دونوں وجودوں
میں اتنا تفاوت نہیں ہو سکتا کہ ایک ذات واجب ہو اور دوسرا ممکنات کا عرض
جس میں سراسر قلب ماہیت نوعیہ ہے کیونکہ جب بدلائل ثابت ہوا کہ کل وجود
کی ایک حقیقت ہے تو اس کے افراد میں بعض جوہر ہوں اور بعض عرض قرین قیاس نہیں
یہ بات مبرہن ہے کہ عرض کے مقولات مختلفہ حقیقۃ واحدہ نہیں ہو سکتے
تو جوہر وہ عرض کی حقیقت ایک کیونکر ہو سکے۔

شیخ الاشراق جو مسئلہ تشکیک میں مشائین کے سخت مخالف ہیں
حکمت اشراق میں یہی لکھتے ہیں کہ ایک حیوان دوسرے حیوان سے حیوانیت
میں اشد ہوتا ہے جیسے انسان کی حیوانیت بہ نسبت مچھر کی حیوانیت کے اشد
ہے۔ دیکھئے اشد و اضعف کی مثال میں انہوں نے وہی افراد اختیار کئے
جو ایک جنس کے ہیں۔ جب وجود واجب اور وجود ممکن میں کسی قسم کی جنسیت نہ ہو
تو پھر تشکیک کیسی۔

ہاں یہ بات اور ہے کہ وجود انتزاعی ایسی کلی فرض کی جائے جو دونوں
کے لئے عرض عام ہو۔ مگر اس میں بھی کلام ہو سکتا ہے کہ جو امر انتزاعی امور مختلفہ
سے منتزع ہو اور اُس کے معنی ذہن میں ایک ہوں تو ان کا منشاء انتزاع
بھی ایک ہی قسم کا ہوگا مثلاً قیام کو جب ہم زید و عمرو سے انتزاع کریں تو ذہن
میں ایک قسم کے معنی ہوں گے جن کا مصداق ایک ہی قسم کا ہوگا یہ نہیں ہو سکتا

کہ ایک کا منشاء انتزاع ہیئت قیام ہو اور دوسرے کا منشاء مثلاً ہیئت قعود یا حرارت
پھر جب وجود کے معنی مصدری ہمارے ذہن میں ایک قسم کے ہوں تو اس کا
منشاء انتزاع کہیں جوہر کہیں عرض کیونکر ہو سکے۔

الحاصل امام نے جو لکھا ہے کہ جب وجود واجب اور ممکن میں مساوی ہو تو
وہ حقیقت نوعیہ ہوگا اس لئے ممکن نہیں کہ واجب میں عین ذات اور ممکن میں عرض
ہو، قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

اس بحث میں علامہ قطب الدین نے محاکمات میں لکھا ہے کہ جو چیز غیر وجود
ہے وہ معلول ہے اس لئے کہ انسان مثلاً دو حال سے خالی نہیں یا انسان ہونے
کی وجہ سے موجود ہے یا کوئی دوسرے سبب خارجی سے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ انسان
ہونے کی وجہ سے موجود ہے اس لئے کہ انسان جب ہی انسان ہوگا کہ موجود
ہو کیونکہ عدم کی حالت میں وہ کچھ بھی نہیں پھر جب وہ موجود ہونے کی وجہ سے
انسان ہے اور باوجود اس کے یہ کہا جائے کہ وہ موجود انسان ہونے کی وجہ سے
موجود ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ موجود ہونے کی وجہ سے موجود ہے جس سے
قبل وجود وجود لازم آئیگا۔ جو محال ہے اس سے ثابت ہوا کہ جو چیز غیر وجودی
وہ معلول ہے اور جب عکس نقیض اس کا کیا جائے تو یہ قضیہ ہے گا کہ جو معلول
نہیں وہ غیر وجود نہیں یعنی معلول نہیں سو چیز وجود ہے۔ اس سے ظاہر ہے
کہ جو وجود منشاء انتزاع وجود مصدری اور موجود فی الخارج ہے وہ معلول نہیں
اور جب معلول نہ ہوا تو بنفسہ موجود اور واجب ہوگا اور جب بدلائل مذکورۂ بالا ثابت
ہوا کہ لفظ وجود مشترک نہیں جو واجب میں کچھ اور ہو اور ممکن میں کچھ اور تو معلوم

ہوا کہ کل وجود واحد شخصی ہے جس سے ثابت ہے کہ مسئلہ وحدۃ الوجود عقلاً بھی
قابل انکار نہیں۔

اسی مقام میں مرزاجان رحؒ نے حاشیہ محاکمات میں لکھا ہے کہ اہل تحقیق کے
نزدیک وجود شخص واحد ہے اور قائم بالذّاتہ۔ اور موجودیت اُس کی بنفسہ ہے۔
اور وہی عین واجب تعالیٰ ہے اور کل ممکنات کی موجودیت کسی ایک ایسے
علاقہ کی وجہ سے ہے جو واجب اور ممکن میں ہے جس کی حقیقت ہمیں معلوم
نہیں غرض وجود ایک ہے اور موجود متعدد جیسے شمس واحد ہے اور مشمس متعدد

اس مقام میں علامہ سید شریف رحؒ نے ایک حاشیہ لکھا ہے کہ وجود کلی اسوجہ سے
نہیں ہے کہ وہ عین واجب ہے اگر کلی ہو تو واجب کی ماہیت کلی ہوگی جو محال ہے
اور متعدد اس وجہ سے نہیں کہ دو فرد اُس کے اگر مجرد ہوں تو لازم آئیگا
کہ وجود با وجود وحدت کے متعدد ہے اور اگر کسی فرد وجود کیساتھ دوسری چیز
بھی ہو تو ترکب واجب کا لازم آئے گا جو محال ہے انتہی کلامہ۔

صاحب ہدایۃ الحکمۃ نے لکھا ہے کہ وجود حقیقت نوعیہ نہیں ہو سکتا جسکا
اطلاق وجود واجب اور وجود ممکن پر بالتواطور ہو سکے اس لئے کہ اگر واجب وجود
میں ممکنات کا مشارک ہو تو وجود کی طبیعت نوعیہ من حیث ہی تین حال سے خالی نہ
ہوگی یا تجرّد اُسکے لئے واجب ہوگا یا لاتجرّد واجب ہوگا یا دونوں واجب نہ ہونگے
اگر تجرّد واجب ہو تو تمامی ممکنات کا وجود بھی مجرّد ہونا اور کسی کو عارض نہ ہونا
چاہیئے حالانکہ یہ بدیہی البطلان ہے اس لئے کہ ہم شکل مسبع کا تصور کر سکتے ہیں
جس کو سات سطح مساوی گھیرے ہوئے ہوں اور اُسکے وجود میں شک ہوتا ہے

اگر وجود ممکن اُس کی نفس حقیقت ہوتی تو ایک ہی شئے حالت واحدہ میں معلوم اور مشکوک نہ ہوتی۔

اور اگر وجود کو لا تجرد واجب ہے تو نعوذ باللہ واجب بھی مجرد نہ ہوگا اور اگر دونوں واجب نہ ہوں تو ہر ایک ممکن اور علت کا محتاج ہوگا جس سے واجب کا بھی غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آتا ہے انتہیٰ۔

صدرالدین شیرازی رح نے صدرا میں لکھا ہے کہ حق یہ ہے کہ وجود کی ایک حقیقت ہے جس کے لئے نہ جنس ہے نہ فصل نہ اُسکو کلیت عارض ہے

اور وجود کلی کہا جاتا ہے وہ معنی مصدری ہیں جس کا تصور بدیہی ہے اور جو افراد کا عرض عام ہے اور افراد وجود کے حقائق و ذوات میں تخالف نہیں بلکہ اختلاف صرف ہویات کی وجہ سے ہے اور وہ ہویات وجود پر زائد نہیں بلکہ تعین اور تمیز اُن میں نفس ہویات کی وجہ سے ہے جو اصل حقیقت میں متفق اور ایک دوسرے پر بحسب مراتب مقدم بالذات ہیں جیسے اختلافات تشکیکیہ میں ہوا کرتا ہے غرض اختلاف ہے تو مراتب وجود میں ہے۔ مثلاً جس وجود کا کوئی سبب نہیں وہ موجودیت میں غیر سے اولیٰ اور کل موجودات پر مقدم بالذات ہے۔ اُس کے بعد وجودات عقلیہ میں جو جواہر پر مقدم ہیں اور جواہر اعراض پر مقدم ہیں اور وجود مفارقی وجود مادی سے اولیٰ ہے اس کا ثبوت اس طرح سے ہوسکتا ہے۔ کہ مشائین جو کہتے ہیں کہ عقل مثلاً ہیولیٰ پر مقدم ہے اور ہیولیٰ اور صورت جسم پر مقدم ہیں سو اُن کی مراد یہ نہیں ہے کہ اِن امور سے کسی کی ماہیت دوسرے کی ماہیت پر مقدم ہے۔ یا محل جوہر کا جسم پر یا اُسکے

دونوں جزوں پر مقدم ہے بلکہ مقصود اُن کا یہ ہے کہ وجود ایک کا دوسرے کے وجود پر مقدم ہے۔

اِس سے ظاہر ہے کہ علیۃ اور معلولیۃ اور تاثیر و تاثر اور کمال و نقصان جو اس میں ہوتا ہے وہ وجودات کے سبب سے ہے اور وجودات میں اُن کے نفس ہویات عینیہ کے سبب سے ہوتا ہے کسی امر خارجی کو اُس میں دخل نہیں۔ الغرض جو وجود کسی مرتبہ میں واقع ہو ممکن نہیں کہ دوسرا وجود اس مرتبہ میں ہو سکے انتہی کلامہ۔

اب یہاں یہ دیکھنا چاہیئے کہ جب ماہیت موجود ہوتی ہے تو اسکو موجود کہنا اولیٰ ہوگا یا وجود کو۔ پہلے اس پر غور کیا جائے کہ ماہیت وجود کے پہلے کہاں تھی یہ کہنا تو آسان ہے کہ عدم میں تھی مگر یہ دیکھنا چاہیئے کہ وہ عدم سے آئی۔ کیسے کیا اندر ہی اندر جیسے مچھلی پانی میں مسافت طے کرتی ہے عدم کے منازل طے کرتے ہوئے وجود تک آئے یا کوئی اور صورت ہے ادنیٰ تامل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ جب وہ موجود ہی نہ تھی تو حرکت اور طے مسافت کیسی غرض کوئی ایسی صورت وہاں ممکن نہیں جس میں ذرا بھی وجود کا احتمال ہو اس سے ظاہر ہے کہ وہ قبل وجود کوئی چیز نہ تھی چیز کہنے کی قابلیت بھی موجود ہونے کے بعد ہی اُس میں ہوئی۔

اگر کہا جائے کہ آخر واجب تعالیٰ کے علم میں تو تھی تو ہم کہیں گے بیشک علم آلہی میں وہ ضرور تھی مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ جب وہ وجود میں آئی تو علم آلہی سے نکل پڑی بلکہ بعد وجود بھی علم آلہی میں اُسی حالت پر ہے جو قبل وجود تھی

غرض اس میں کوئی شک نہیں کہ ماہیت موجود فی الخارج وجود کے پہلے عدم محض تھی اب وجود کے وقت دیکھئے کہ ماہیت کے سبب سے وجود آتا ہے یا وجود کے سبب سے ماہیت موجود ہوتی ہے۔ شیخ نے اشارات میں اسکی تصریح کردی ہے کہ وجود کے سبب سے ماہیت موجود ہوتی ہے۔ کما قال وقد یجوز

ان یکون ماہیۃ الشئ سببا لصفۃ من صفاتہ وان یکون صفۃ لہ سببا لصفۃ اخری مثل الفصل للخاصۃ ولاکن لایجوز ان یکون الصفۃ التی ہی الوجود للشئ انما ہی للشئ ماہیۃ التی لیست ہی الوجود او لصفۃ اخری لان السبب متقدم فی الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود۔

یعنی ماہیت ہر کسی صفت کا سبب ہوسکتی ہے لیکن وجود کا سبب نہیں ہوسکتی اس لئے کہ سبب مقدم فی الوجود ہوا کرتا ہے اور وہ قبل وجود وجود پر مقدم نہیں ہوسکتی۔

محقق طوسی رح نے اسی کی شرح میں لکھا ہے الفرق بین الوجود وبین سائر الصفات ہہنا ان سائر الصفات انما یوجد بسبب الماہیۃ والماہیۃ توجد بسبب الوجود

یعنی کل صفات ماہیت کے سبب سے موجود ہوتی ہیں اور ماہیت وجود کے سبب سے موجود ہوتی ہے یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ اس تصریح کے بعد پھر ماہیت کو معروض اور وجود کو عرض اور عارض کہنا کس قدر بےموقع ہوگا۔

جو لوگ وجود کو عرض کہتے ہیں بڑا استدلال اُن کا یہ ہے کہ وجود بغیر کسی ماہیت کے پایا نہیں جاتا تو ضرور ہوا کہ ماہیت کو اُس کا موضوع کہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تمامی حکما تصریح کرتے ہیں کہ وجود واجب عین ذات ہے پھر یہ کہنا کہ وجود بغیر کسی ماہیت کے پایا نہیں جاتا کیونکر مسلم ہوگا غرض ماہیات ممکنہ میں اس خیال سے کہ وجود ماہیات کیساتھ پایا جاتا ہے یہ کہدینا کہ وہ

عرض ہے خالی از تحکم نہیں ممکن ہے کہ دونوں جوہر ہوں جیسی ہیولیٰ وصورت
یا ماہیت عارض ہو اور وجود معروض اور اس احتمال ثانی پر شیخ کا قول قرینہ بھی ہے
کہ وجود سبب ہے اور ماہیت پر مقدم ہے جو معروض کے لیے ہونا چاہیئے۔

اب یہ دیکھنا چاہیئے کہ جب وجود عرض ہو تو جو باتیں کل اعراض میں
ہوتی ہیں وہ سب وجود میں بھی پائیجاتی ہیں یا نہیں جس صورت میں کہ کل اعراض کے
لوازم وجود میں نہ پائے جائیں اور وجود کے لوازم اُن میں نہ ہوں تو بحسب قاعدہ
مسلمہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جائیگا اور یہ ثابت ہوگا کہ کل
اعراض سے وجود ممتاز اور علیحدہ ہے۔ یہاں چند لوازم متبائنہ دونوں کے جو سردست
جو خیال میں آے لکھے جاتے ہیں ممکن ہے کہ تلاش سے اور بھی نکلیں۔

(۱) ہر عرض اپنے وجود خاص موضوع کا محتاج ہے اور وجود موضوع
یعنی ماہیت کا محتاج نہیں بلکہ بحسب تصریح شیخ ماہیت اُس کی محتاج ہے۔

(۲) وجود اعراض کا موضوع کے سبب سے ہوتا ہے اور برعکس اُسکے
موضوع کا وجود وجود کے سبب سے ہوتا ہے جیسا کہ ابھی اشارات کی عبارت
سے معلوم ہوا۔

(۳) اعراض کا وجود فی انفسہا وہی ہے کہ وہ اپنے موضوعات
میں ہوں اور وجود میں یہ بات نہیں ہوتی ورنہ وجود کے لیئے
وجود کی ضرورت اور تقدم الشی علےٰ نفسہ لازم آیگا جو محال ہے چنانچہ
شیخ رئیس رح نے تعلیقات میں لکھا ہے جس کو صدرالدین شیرازی رح نے اسفار

اربعہ میں نقل کیا ہے وجود الاعراض فی انفسہا وجودہا فی موضوعاتہا سوی ان

العرض الذی ہو الوجود لما کان مخالفًا لها لحاجتها الی الوجود حتیٰ تکون موجودۃً واستغنا
الوجود حتیٰ یکون موجودًا لم یصح ان یقال ان وجودہ فی موضوعہ ہو وجودہ فی نفسہ بمعنیٰ
ان للوجود وجودًا کما یکون للبیاض وجود بل بمعنیٰ ان وجودہ فی موضوعہ نفس وجود
موضوعہ وغیرہ من الاعراض وجودہ فی موضوعہ وجود ذالک الغیر یعنی چونکہ کل
اعراض وجود کے محتاج ہیں۔ اس لئے اُن کا وجود فی انفسہا انکا موضوعات
ہی میں ہوتا ہے بخلاف وجود کے کہ وہ وجود کا محتاج نہیں اسلئے اُسکی نسبت کہنا
کہ وجودہ فی موضوعہ ہو وجودہ فی نفسہ غلط ہے بلکہ اُس میں یہ کہا جائے گا کہ
اُس کا وجود موضوع میں نفس وجود موضوع ہے۔

(۴) وجود موضوع میں ہونے سے موضوع کا وجود ہوتا ہے اور اعراض
میں یہ بات نہیں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا۔

(۵) کل اعراض وجود کے محتاج ہیں اور وجود وجود کا محتاج نہیں بلکہ
خود وجود ہے۔

(۶) اعراض میں کون الشئے للشی صادق آتا ہے مثلاً کون البیاض للجسم
اور وجود پر وہ صادق نہیں آتا بلکہ وجود صرف کون الماہیۃ ہے نہ کون الوجود للماہیۃ
کمامر۔

(۷) کل اعراض میں ثبوت الشئی للشی فرع ثبوت المثبت لہ صادق آتا ہے
جو قاعدہ عقلیہ مسلمہ ہے اور وجود میں وہ صادق نہیں آتا جیسا کہ ابھی معلوم ہوا
کہ وجود ماہیت کا سبب اور اُسپر مقدم ہے کسیطرح ماہیت کی فرع نہیں ہو سکتا
صاحب افق المبین نے جب دیکھا کہ مشائین کے نزدیک وجود عارض

ہے اور عارض کے لئے بحسب قاعدہ عقلیہ ضرور ہے کہ مثبت لہ کی فرع ہو اور وجود میں یہ بات بن نہیں سکتی کہ وجود مثبت لہ کی فرع ہو تو انہوں نے یہ تدبیر نکالی کہ وجود مثبت لہ سے ایک درجہ ہٹ کر فعلیت مثبت لہ کی فرع بنائی جاسے تو فرعیت صادق آجاتی ہے جس سے وجود کا عارض ہونا قرین قیاس ہو جاتا ہے اسلئے انہوں نے کہا کہ ثبوت الشی للشی ثبوت مثبت لہ کی فرع نہیں ہے بلکہ فعلیت مثبت لہ کی فرع ہے۔

اور صاحب سلم نے بھی اسی کو اختیار کیا۔

مولانا بحر العلومؒ نے شرح سلم میں لکھا ہے کہ جس غرض سے قاعدہ فرعیت مثبت لہ کی اصلاح کی گئی ہے کہ وجود کی فرعیت صادق آجاسے وہ غرض اس اصلاح سے بھی حاصل نہیں ہو سکتی اسلئے کہ (زید موجود) کے دو معنی ہیں ایک یہ کہ اس وجود کے قیام کی حکایت لیجاسے جو مفہوم انتزاعی ہے یہ وجود بیشک فعلیت مثبت لہ کی فرع ہے کیونکہ امر انتزاعی منشا انتزاع کی فرع ضرور ہوگا۔ مگر اس میں کسی کو نزاع بھی نہیں۔

دوسرے معنی اُسکے یہ ہیں کہ واقعیت وجود کی حکایت ہو۔ چونکہ وجود ایسی شے نہیں جس کی وجہ سے تقرر ماہیت ہوا ہو بلکہ خود تقرر اور صیرورتہ ہی کا نام وجود ہے۔ پھر جب وجود عین فعلیت و تقرر ماہیت ہو تو فعلیت ماہیت کی فرع کیونکر ہو سکے اس صورتمیں قاعدہ مسلمہ یعنی ثبوت الشی للشی فرع ثبوت مثبت لہ کو بدلکر فرع فعلیہ مثبت لہ کہنا مفید مدعی نہیں ہو سکتا۔ العرض نہ وجود فرع ثبوت مثبت لہ بن سکتا ہے نہ فرع فعلیہ مثبت لہ اس سے ثابت ہوا کہ وجود کچھ اور ہی چیز ہے جو اعراض کی مماثل نہیں ہو سکتا

(۸) ایک وجود ایسا بھی ہے کہ حکما اُسکو عین واجب کہتے ہیں۔ اور کوئی عرض جوہر کے درجہ کو بھی نہیں پہونچ سکتا چہ جائیکہ عین واجب ہو سکے۔

رہی یہ بات کہ وجود کلی مشکک ہے جو بعض افراد میں اولی و اقدم ہے۔ اور بعض میں برخلاف اس کے سو وہ ہماری غرض کو مضر نہیں اسلئے کہ یہ اختلاف صفات میں ہے اور صفات کے اختلاف سے ذات میں اختلاف لازم نہیں آتا انشاء اللہ تعالی آیندہ یہ بات بدلائل ثابت ہوگی کہ وجود طبیعت نوعیہ ہے جسکا اطلاق افراد پر باشتراک لفظی نہیں جیسے عین کا اطلاق چشمہ اور آفتاب وغیرہ پر ہوتا ہے جنکی ماہیات متبائن ہیں بلکہ اُسکے معنی سب میں ایک ہی ہیں یعنی ماہیت وحدتیہ شیخ نے شفا میں لکھا ہے فنقول الآن انہ وان لم یکون الوجود کما علمت جنسا ولا مقولا بالتساوی علی ماتحتہ فانہ معنی متفق فیہ علی التقدیم والتاخیر فاول مایکون للماہیۃ التی ہی الجوہر ثم یکون لما بعدہ واذ ہو معنی واحد علی النحو الذی اومانا الیہ فتلحقہ عوارض تخصہ کما قد بینا قبل ولذالک یکون لہ علم واحد یتکفل بہ کما ان لجمیع ما ہو صحی علما واحدا یعنی اگرچہ وجود جنس اور اپنے افراد پر مقول بالتساوی نہیں ہے لیکن وہ معنی واحد ہے جسکو عوارض لاحق ہوتے ہیں اور خاص کرتے ہیں۔

(۹) ماہیت موضوع وجود کی نہیں ہو سکتی بخلاف دوسرے عوارض کے اسلئے کہ موضوع کی تعریف یہ ہے کہ وہ باعتبار ذات اور نوعیّت کے بالفعل قائم ہو اور اُس میں دوسری چیز ہو جس کے قیام کا سبب موضوع ہو اور اُس دوسری چیز کے لئے وہ مثل جزو نہ ہو جیسے حال اور محل میں ہوتا ہے کہ حال محل کے لئے مثل جزو ہے کما قال الشیخ فی الشفا وان الموضوع نعنی بہ ما صار بنفسہ و نوعیتہ قائما ثم

صار سبباً لان یقوم بہ شئی فیہ لیس کجزء منہ وقال ایضاً وکان الموضوع مایکون فیہ الشئی ولیس کجزء منہ وہو فی المحل لیس کشئی حصل فی شئی ذالک الشئی قائم بالفعل نوعاً

ثم یقیم الحال فیہ بل ہذا المحل جعلناہ انما یتیم لہ بہ نوعیتہ اذا کانت نوعیتہ انما یحصل او یصیر لہ نوعیتہ باجتماع اشیاء جملتہا یکون ذالک النوع انتہیٰ۔

دیکھئے ماہیت کب وجود کے پہلے بالفعل قائم بنفسہ ہوسکتی ہے جسمیں وجود قائم ہو اور ماہیت اُسکو قائم کرسکے۔

(۱۰) جعل میں صرف اختلاط وجود کا ماہیت کیساتھ ہوتا ہے اور کسی عرض کا اس درجہ میں اختلاط نہیں ہے

جب ان وجوہ سے معلوم ہوا کہ لوازم اعراض کے اور ہیں اور لوازم وجود کے۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جاتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ وجود عرض نہیں ہوسکتا۔

اور اس پر یہ بھی دلیل ہے کہ وجود محتاج الیہ ہر ماہیت ممکنہ کا ہے اور جو محتاج الیہ ہر ماہیت ممکنہ کا ہو وہ کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہیں ہوسکتا۔ صغریٰ اور کبریٰ کا ثبوت تقریر سابق سے ظاہر ہے اس سے یہ ثابت ہے کہ وجود کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہیں ہوسکتا اور جو کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہ ہو وہ دو حال سے خالی نہیں یا معدوم ہوگا یا جوہر اور معدوم ہونا وجود کا اُس حالت میں کہ جو ہے باطل ہے تو ضرور ہوا کہ وہ جوہر ہو۔

رہا یہ کہ وجود کو معدوم کیوں نہیں کہہ سکتے سو اُس کی وجہ یہ ہے کہ جب وجود ہی معدوم ہو تو دنیا میں کوئی چیز موجود نہیں ہوسکتی اسلئے کہ ہر چیز کی ماہیت

قبل اقتران وجود معدوم ہے پھر جب وجود بھی معدوم ہو تو اُن دونوں معدوموں کے مقارنت باہمی سے کوئی چیز موجود کیونکر ہو سکے۔

الحاصل دلائل مذکورۂ بالا اور قیاس اقترانی و استثنائی سے ثابت ہے کہ بہ نسبت ماہیت کے وجود کو موجود کہنا اولیٰ ہے اور وجود عرض نہیں ہو سکتا بلکہ جوہر ہے

اب ماہیت کو دیکھنا چاہیئے کہ اُسپر جوہریتہ صادق آتی ہے یا عرضیت اگر اُسکو ہم جوہر کہیں تو وہ قائم بالذات نہیں اِس لئے کہ ماہیت من حیث ہی قطع نظر وجود کے کوئی چیز نہیں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا۔ اِس صورت میں اگر وہ عرض کہی جاے اور وجود اُسکا موضوع ہو تو بیموقع نہ ہوگا اِس لئے کہ شیخ کی تصریح سے معلوم ہوا کہ اعراض کا وجود مستقل نہیں ہوتا بلکہ اُنکا موضوع میں ہونا ہی اُنکا وجود ہے اِسلئے کہ وہ اپنے وجود میں موضوع کیطرف محتاج ہوتے ہیں اور وجود محتاج وجود نہیں اُسکا موضوع میں ہونا نفس وجود موضوع ہے اب دیکھئے کہ ماہیت پر اعراض کے لوازم پورے پورے منطبق ہیں یا نہیں۔

(۱) ماہیت کو فی نفسہ وجود نہیں جیسے تمام اعراض کا حال ہے۔

(۲) ماہیت وجود کیطرف محتاج ہے جیسے اعراض موضوع کیطرف محتاج ہوتے ہیں۔

(۳) وجود کے مقارن ہونا ہی ماہیت کا وجود ہے جیسے موضوع میں ہونا ہی اعراض کا وجود ہے۔

(۴) وجود اپنے وجود میں ماہیت سے مستغنی ہے جیسے موضوع اعراض سے مستغنی ہوتا ہے۔

جب پورے لوازم اعراض کے ماہیت پر اور لوازم موضوع کے وجود پر

صادق آرہے ہیں تو ماہیت کو عرض اور وجود کو موضوع کہنے میں کیا تامل خصوصاً ایسی حالت میں کہ وجود کا جوہر ہونا بدلائل ثابت ہے۔

رہی یہ بات کہ تقلید حکمائ کی اس طرف آنے نہیں دیتی سو یہ بات دوسری ہے مگر جب بھی ہم کہیں گے کہ علوم عقلیہ میں تقلید کوئی چیز نہیں۔

سابقاً بعض مقامات میں لکھا گیا تھا کہ حکما لا یصدر عن الواحد الا الواحد کے قائل ہیں چونکہ یہ مسئلہ بھی معرکۃ الآراء ہے اسلئے اسکا بھی حال کسی قدر معلوم کرلینا مناسب ہوگا

حکمائ نے واجب سے سوائے عقل اول کے کوئی چیز صادر نہ ہونے پر چند دلیلیں قائم کی ہیں۔

دلیل اول۔ معلول اول عرض نہیں ہوسکتا اسلئے کہ عرض کا وجود بغیر محل کے ممکن نہیں پھر وہ محل بھی اگر معلول واجب ہو تو دو چیزوں کا صدور واجب سے لازم آیگا جو محال ہے۔ اور اگر اس عرض سے وہ محل صادر ہو تو تقدم الشی علی نفسہ لازم آیگا اور معلول اول جسم بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ جسم ہیولیٰ و صورت سے مرکب ہے اور صدور کثیر کا واحد سے ممکن نہیں۔ اور صرف ہیولیٰ یا صرف صورت بھی معلول اول نہیں ہو سکتی کیونکہ ان دونوں میں تلازم فی الوجود ہے۔ پھر اگر مادہ معلول اول ہو تو لازم آیگا کہ وہ فاعل صورت ہو حالانکہ مادہ کی شان سے قبول ہے نہ فعل۔ اور اگر صورت معلول اول ہو تو لازم آیگا کہ وہ فاعل مادہ ہو حالانکہ صورت بغیر مشارکت مادہ کوئی کام نہیں کرسکتی ورنہ تقدم الشی علی نفسہ لازم آیگا۔ اور نفس بھی معلول اول نہیں ہوسکتا اسلئے کہ نفس کی فاعلیت کے لئے بدن شرط ہے پھر اگر بدن بھی معلول واجب ہو تو کثرت کا صدور ثابت ہوگا۔ اور اگر وہ معلول نفس ہو تو تقدم الشی علی نفسہ لازم آئے گا

جب معلول اول نہ عرض ہو سکا نہ جسم نہ ہیولی نہ صورت نہ نفس تو ضرور ہوا کہ وہ جوہر مفارق فی ذاتہ اور فی فعلہ ہو یعنی عقل۔

اگرچہ اس دلیل میں کئی اعتراض ہیں جو بخوف تطویل ترک کر دیے گئے مگر ایک امر بہت قابل غور ہے یعنی ایک قاعدہ کہ ایک سے ایک ہی صادر ہوتا ہے۔ منشا اس کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم جب مثلاً مشرق کی طرف جاتے ہیں تو اُسوقت دوسری طرف جا نہیں سکتے اور جب ایک چیز کا تصور کرتے ہیں تو اُسوقت دوسرا تصور ہو نہیں سکتا یعنی حالت واحدہ میں دو کام نہیں کر سکتے اُس پر اُنہوں نے قیاس جمایا کہ اسی طرح واجب الوجود بھی دو کام نہیں کر سکتا۔ پھر استدلال کی طرف متوجہ ہوئے اور یہ ظاہر ہے کہ معقولات میں حق تعالیٰ نے کچھ ایسی وسعت دی ہے کہ ہر شخص اپنے مدعی پر کچھ نہ کچھ استدلال کر ہی لیتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہر ملت و مذہب والے اپنے معتقدات پر دلائل قائم کیا کرتے ہیں اور وہ دلائل اُن کی دانست میں بہت صحیح اور مُسکت ہوتی ہیں پھر رد کرنے والوں کو بھی اسی میں کوئی پہلو مل جاتا ہے اور بسبب زور طبیعت طرفین سے برابر دلائل قائم ہوتی رہتی ہیں۔ غرض مسئلہ مذکورہ پر حکما نے کئی دلیلیں قائم کیں۔

ایک وہ جو بہمنیار کے جواب میں شیخ رئیس نے لکھا ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں مثلاً (آ) اور (ب) تو لازم آئے گا کہ اُس سے (آ) صادر ہوا اور نہیں صادر ہوا اور وہ اجتماع نقیضین ہے جو محال ہے۔ (آ) کا صادر ہونا ظاہر ہے اور نہ صادر ہونا اس وجہ سے کہ جب اُس سے (ب) صادر ہوا اور ظاہر ہے کہ (ب) غیر (آ) ہے تو اُسوقت یہ صادق ہے کہ (آ) صادر نہ ہوا اور صدور

عدم صدور (ا) کا ایک جہت سے ہے اِسلئے کہ کلام اُس واحد حقیقی میں ہے کہ جہاں بالکل تعدد جہات نہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ (ب) کے صدور کے وقت البتہ یہ صادق آتا ہے کہ غیر (آ) صادر ہوا لیکن وہ صدور (ا) کا نقیض نہیں بلکہ نقیض اس کا عدم صدور (آ) ہے کیونکہ شرط تناقض یہ ہے کہ موضوعوں میں اتحاد ہو اور کیفیت میں اختلاف اور یہاں دونوں شرطیں فوت ہیں اِس لئے کہ صدور (ب) و صدور (غیر ب) لازم آیا نہ یہ کہ صَدَرَ (آ) ولم یصدر (ا) جس سے تناقض لازم آتا۔

اور کبھی دلیل مذکور کی تقریر یوں کیجاتی ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں مثلاً (ا) اور (ب) تو جس جہت سے کہ اُس سے (ا) واجب ہوتا ہے (ب) واجب نہ ہوگا اِسلئے کہ علت کو معلول معین کیساتھ وہ خصوصیت ہوتی ہے جو دوسرے معلول کیساتھ نہیں ہوتی ورنہ اِسی معلول کو اقتضا کرنیکی کوئی وجہ اولویت نہ ہوگی پھر اگر (ب) بھی اُس سے واجب ہو تو اُسی جہت سے ہوگا جس سے (ا) واجب ہوا تھا کیونکہ کلام اُس واحد حقیقی میں ہے جسمیں کسی قسم کا تعدد نہیں تو اس صورتمیں یہ لازم آئیگا کہ (آ) جس جہت سے واجب ہوا اُسی جہت سے (ب) واجب ہوا اور واجب نہ ہوا الغرض واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں تو تناقض ضرور لازم آئیگا

جواب اسکا یہ ہے کہ ضرور نہیں کہ علت کو معلول معین کیساتھ جو خصوصیت ہو وہ کسی دوسری کیساتھ نہ ہو۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ علت کو معلول کیساتھ وہ خصوصیت ہو جو غیر معلول کیساتھ نہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ جب ایک علت کے دو معلول ہوں تو ہر ایک کیساتھ اُسکو وہ خصوصیت ہوگی جو غیر معلول کیساتھ نہیں ہو سکتی۔ پھر یہ ضرور نہیں کہ ہر ایک کیساتھ جداگانہ خصوصیت ہو بلکہ جائز ہے کہ متعدد امور کیساتھ اس علت کو ایک ایسی خصوصیت ہو کہ

ان کے وجود کا اقتضا کرے۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ امور متعددہ ایک ہوجائیں اس لئے کہ علت کی وجہ سے اُن میں صرف وجود آیگا نہ حقائق اس صورت میں تعداد اُن کی بحسب تعداد حقائق ہوگا اور وہ علت بسیطہ بحسب خصوصیت ذاتی مقتضی اُن سب کے وجود کی ہوگی الحاصل جائز ہے کہ (آ) اور (ب) کو وجوب ایک ہی جہت سے حاصل ہو

اور کبھی دلیل مذکور کی تقریر یوں کی جاتی ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں شلاً (ا) اور (ب) تو صدور (ب) پر عدم صدور (آ) ضرور صادق ہوگا کیونکہ دونوں صدور علیحدہ ہیں پھر اگر عدم صدور (آ) ابھی صادق نہ ہو تو ارتفاع نقیضین لازم آیگا یعنی عدم صدور (آ) و عدم عدم صدور (آ) تو واحد حقیقی میں عدم صدور (ا) اور عدم عدم صدور (ا) جمع ہوں گے جو نقیضین ہے۔ اگر مصدر واحد حقیقی نہ ہوتا تو ممکن تھا صدور کہ ایک جہت سے ہو اور عدم صدور دوسری جہت سے۔ چونکہ واحد حقیقی میں دو جہتیں نہیں نکل سکتیں اس لئے یہ اجتماع محال ہے۔

جواب یہ بعینہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی کہے مزعفر میں حلاوت اور عدم حلاوت دونوں جمع ہیں کیونکہ اُس کے رنگ پر عدم حلاوت صادق ہے۔

حل اس کا یہ ہے کہ اول صدور (ب) پر عدم صدور (ا) کا اطلاق کیا گیا پھر بجائے صدور (ا) کہنے کے عدم عدم صدور (ا) کہا گیا جس سے یہ خرابی پیدا ہوئی اگر صرف یوں کہدیا جاتا کہ اُس علت سے (ب) اور (ا) دونوں صادر ہوئے تو کوئی خرابی لازم نہ آتی۔

اور کبھی اس دلیل کی یوں تقریر کی جاتی ہے کہ جب علت سے (ا) صادر ہو تو دلیس آ صادر نہ ہوگا ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔

جواب نقیض (صدر عنہ آ) کا (لم یصدر عنہ آ) ہے نہ (صدر عنہ لیس آ) تو ظاہر ہے کہ لیس آ اس سے صادر ہو سکتا ہے۔

اور ایک دلیل لایصدر عن الواحد الا الواحد کی یہ ہے کہ ضرور ہے کہ علت کا وجود معلول کے قبل ہو بہ قبلیت ذاتیہ اور اسکو معلول معین کیساتھ وہ خصوصیت ہو جو کسی غیر کیساتھ نہ ہو ورنہ اس معلول خاص کا اقتضا کسی دوسرے کی اقتضا سے اولی نہ ہوگا۔ پھر جب علت موجودہ ذات بسیط ہو جسمیں کسی قسم کا تکثر نہ ہو تو وہ خصوصیت صرف بسبب ذات ہوگی۔ اس واسطے کہ مفروض یہ ہے کہ اس کے علت ہونے میں سوائے ذات کے کسی دوسری چیز کو دخل نہیں پھر اگر اسکا دوسرا معلول بھی فرض کیا جای تو اسکے ساتھ بھی اسکو وہی خصوصیت ہونی چاہیئے جو دوسرے کے ساتھ نہیں۔ حالانکہ واحد حقیقی ہونے کی وجہ سے دوسری خصوصیت سوای ذاتی کی نکل نہیں سکتی۔ پس لازم آیا کہ وہ کسی کی علت نہیں کیونکہ علت تو جب ہو کہ معلول خاص کیساتھ وہ اسی قسم کی خصوصیت رکھے جو دوسرے کے ساتھ نہ ہو اور یہاں وہ بات نہیں۔

جواب اسکا وہی ہے جو مذکور ہوا کہ علت کو معلول کیساتھ ایسی خصوصیت چاہیئے کہ غیر معلول کیساتھ نہ ہو اور یہ ضرور نہیں کہ کسی دوسرے کیساتھ وہ خصوصیت نہو اگرچہ وہ بھی معلول ہو۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر ایک علت سے دو معلول صادر ہوں تو مفہوم ایک کی علت ہونیکا دوسرے کی علیت کا مغایر ہوگا اور ظاہر ہے کہ کوئی شئی احد المتغایرین کیساتھ وہ نہ ہوگی جو دوسرے کے ساتھ ہو تو اس صورت میں وہ علت ایک نہ رہی بلکہ دو ہوگئیں یا موصوف دو صفتوں کی ہوئی حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے اور

تکثرِ معلول مستلزم تکثرِ فاعل ہوا تو یہ حکم عکس نقیض وحدتِ فاعل مستلزم وحدتِ معلول ہوگی

جواب اس تقریر سے تو یہ لازم آیا کہ ذات بسیطہ سے ایک بھی صادر نہ ہو اس لئے کہ اگر وہ کسی ایک کی بھی علت ہو تو مفہوم علیّت کا مغائر ہوگا مفہوم ذات بسیطہ سے بحسب تعقل اس لئے کہ علت کے مفہوم میں معلول کا لحاظ ہے اور ذات بسیط میں کوئی لحاظ نہیں تو یہاں بھی وہ بسیط ایک نہ رہا بلکہ دو ہوگئے جیسے دو معلول کی وجہ سے دو ہوگئے

ایک دلیل یہ ہے کہ ایک سے کئی چیزوں کا صدور ممکن ہوتا تو تعدد اور اختلاف آثار مستلزم تعدد اور اختلاف موثر نہ ہوتا اور تعدد آثار سے تعدد موثر پر استدلال نہ ہوسکتا حالانکہ اس قسم کا استدلال عقلا میں شائع وذائع ہے مثلاً نار اپنی قریب والی چیز کو گرم کرتی ہے اور پانی سرد کرتا ہے تو اس اختلاف آثار سے اختلاف حقیقت آب وآتش پر استدلال کیا جاتا ہے

جواب جب ہم نے دیکھا کہ آتش ہمیشہ گرم کیا کرتی ہے اور پانی سرد تو جانا کہ آب وآتش مختلف ہیں۔ یہ بات تعدد آثار سے نہیں معلوم ہوئی بلکہ ہر ایک کا اثر دوسرے کے اثر سے مختلف ہونے کی وجہ سے معلوم ہوئی اگر بالفرض مختلف اور متعدد آثار بلا تخلف دیکھتے تو ممکن نہ تھا کہ انسے اختلاف وتعدد موثرات پر استدلال کرتے مثلاً سیاہ کرنا اور جلانا حالانکہ متعدد اور مختلف آثار ہیں۔ مگر موثر ان کے متعدد نہیں سمجھے جاتے بلکہ صرف ایک آتش ہے۔

اور ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں تو خلف یا تسلسل لازم آئیگا اسلئے کہ اگر وہ مصدر (آ) کا بھی ہو اور (ب) کا بھی تو مصدریت (آ) کی غیر مصدریت (ب) کے ہوگی کیونکہ تعقل ہر ایک کا بغیر دوسرے کے ہوسکتا ہے۔ پھر اگر یہ دونوں مفہوم واحد حقیقی میں داخل ہوں تو انکی ترکیب لازم آگئی حالانکہ وہ خلاف مفروض ہے اور اگر داخل نہ ہوں تو واحد حقیقی جسطرح (آ) اور (ب) کا

مصدر تھا انکی مصدریتوں کا بھی مصدر ہوگا کیونکہ یہ مصدریتیں کسی غیر کی طرف مستند نہیں
ورنہ بذاتہ (آ) اور (ب) کا مصدر نہ ہوتا پھر اُن مصدریتوں میں کلام کیا جائیگا کہ
مصدریتوں کی مصدریتیں اگر واحد میں داخل ہوں یا اُسمیں سے ایک داخل ہو تو ترکیب
لازم آیگی - اور اگر خارج ہوں تو پھر اُن مصدریتوں میں کلام ہوگا جس سے مصدریتوں
میں تسلسل لازم آیگا -

جواب ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں کہ مصدریتیں خارج ہیں مگر چونکہ وہ امر اعتباری
ہیں جنکا وجود خارج میں نہیں اس لئے وہ علت کی طرف محتاج نہیں اسواسطے کہ محتاج
موجد کی وہ چیز ہوتی ہے جسکا وجود خارج میں ہو اس صورتیں مصدریۃ کی مصدریۃ کا
وجود نہ ہوا جس سے تسلسل لازم آے اور اگر تسلیم بھی کیا جاے تو کچھ مضائقہ نہیں
اس لئے کہ امور اعتباریہ میں تسلسل ممتنع نہیں -

سوال - یہ بات ظاہر ہے کہ علت موجدہ کا وجود قبل معلول ہونا ضرور ہے
اور یہ بھی ضرور ہے کہ معلول معین کیساتھ علت کو ایسی خصوصیت ہونا چاہیے کہ اُسکے غیر کیساتھ نہ ہو
ورنہ اقتضا اُس معلول خاص کا اُسکے غیر سے اولیٰ نہ ہوگا - اِس سے معلوم ہوا کہ ہر صدور میں مصدر
کو قبل صدور کے صادر کیساتھ ایسی خصوصیت ہوگی جو غیر کیساتھ نہ ہو اس خصوصیت کو ہم مصدریۃ
کہتے ہیں نہ اس لعراضافی کو جو صادر اور مصدر کے بیچ میں سمجھا جاتا ہے -
اب فرض کیجیے کہ فاعل واحد حقیقی ہے اور اس سے ایک اثر صادر ہوا تو وہ
خصوصیت بحسب ذات فاعل ہوگی پھر اگر دوسرا بھی صادر ہو تو وہ خصوصیت بھی بحسب
ذات فاعل ہوگی کیونکہ وہاں سوائے ذات کے کوئی دوسری جہت نہیں اِس صورتمیں
کسی معلول کیساتھ اُس علت کو وہ خصوصیت نہ ہوئی جو دوسرے کیساتھ نہ ہو تو چاہیے کہ

وہ کسی کی علت نہ ہو مگر چونکہ معلولوں کا تعدد فرض کرلیا گیا تو ضرور ہے کہ ذات فاعل میں تغائر ہو اگرچہ بالاعتبار ہو تاکہ وہ خصوصیتیں وہاں صادق آئیں جن پر وہ علتیں مرتب ہوں اس صورت میں فاعل جمیع جہات سے واحد نہ ہوا بعضوں نے کہا ہے کہ یہ حکم قریب وضوح کے ہے اگر وحدت حقیقیہ کے معنی میں غفلت نہ کیجائے تو رد وقدح کی اسمیں کوئی بات نہیں۔

جواب۔ کیوں جائز نہیں کہ ذات واحدہ کو کئی امور کیساتھ ایسی خصوصیت ہو کہ ان کے غیر کیساتھ نہ ہو پھر اُس خصوصیت کی وجہ سے وہ سب کے سب اُس سے صادر ہو جائیں اور اگر تسلیم بھی کرلیا جائے کہ ہر ایک کیساتھ جداگانہ خصوصیت ہو تو بھی کچھ ضرر نہیں اسلئے کہ مبدأ حقیقی نفس الامر میں سلوب کثیرہ کے ساتھ متصف ہے تو جائز ہے کہ ہر ایک سلب کے اعتبار سے متعدد خصوصیتیں ہوں بلکہ واجب تعالیٰ میں ایک صفت ارادہ ایسی صفت ہے کہ غیر متناہی اشیاء کیساتھ مختلف طوروں سے متعلق ہوتی ہے۔

غرض ان حیثیات کے اعتبار سے امور کثیرہ حق تعالیٰ سے صادر ہونے میں کوئی استبعاد نہیں اور اُسکا واحد حقیقی بحسب ذات ہونا کثرت صدور کا منافی نہیں ہو سکتا۔ واضح ہے کہ ان دلائل کا مدار اکثر اسی پر ہے کہ واجب الوجود من جمیع الوجوہ واحد ہے **حکما** نے اس تنزیہ میں اسقدر غلو کیا کہ صفات کا بھی انکار کر گئے اگرچہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ذات وصفت پر جو آثار مرتب ہوتے ہیں وہ آثار وہاں صرف ذات پر مرتب ہیں مثلاً ہم میں جب تک صفت علم کی قائم نہ ہو ادراک نہیں کرسکتے اور واجب الوجود کی ادراک میں کسی چیز کا قیام ضرور نہیں صرف ذات تمام اشیاء کے لئے منشأ انکشاف ہے اس اعتبار سے خود ذات نفس علم ہے بغیر اس کے کہ صفت علم کے ساتھ متحد ہو۔

نفی صفات پر حکما نے کئی دلیلیں قائم کی ہیں۔

ایک یہ ہے کہ واجب الوجود میں اگر کوئی صفت ذات پر زائد ہو تو وہ صفت اس وجہ سے کہ موصوف کی طرف محتاج ہے ممکن ہوگی اور ہر ممکن محتاج علت ہے تو اُس صفت کی علت یا ذات واجب ہوگی یا غیر اگر غیر ہو تو صفت کمال میں احتیاج واجب الوجود کی غیر کیطرف لازم آئیگی جو محال ہے اور اگر ذات علت ہو تو واحد من جمیع الوجوہ اُس صفت کا قابل اور فاعل ہوگا اور یہ بھی محال ہے بہر حال دونوں صورتوں میں محال لازم آتا ہے اور مستلزم محال محال ہے۔

رہی یہ کہ واحد فاعل اور قابل ایک چیز کا نہیں ہوسکتا سو اُسکی وجہ یہ ہے کہ نسبت فاعل کی مفعول کی طرف وجوب کی ہے اور نسبت قابل کی مقبول کیطرف امکان کی ہے اسلئے کہ فاعل تام کسی چیز کا بحیثیت فاعلیت اُسکو مستلزم ہوتا ہے اور قابل مستلزم مقبول نہیں ہوتا بلکہ اُس کا وجود قابل میں ممکن ہوتا ہے۔ اگر واحد کسی صفت کا فاعل ہو اور اسی کا قابل ہو تو اجتماع متنافیین ہوگا اِسلئے کہ دونوں کے لوازم میں تنافی ہے۔ اور چونکہ ذات واجب میں جہات نہیں تو یہ اجتماع متنافیین ایک جہت سے ہوگا یعنی جہت ذات سے اور وہ محال ہے۔

جواب اگر فاعل کیساتھ استجماع شرائط اور ارتفاع موانع کا لحاظ ہو جس سے وہ موصوف بالفاعلیت بالفعل ہو جائے تو قابل کیساتھ بھی وہی لحاظ چاہئے جس سے وہ بھی قابل بالفعل ہو جائے اس صورتمیں جس طرح فاعل کو مفعول کیساتھ وجوب کی نسبت ہے اسی طرح قابل کو مقبول کیساتھ بھی وجوب کی نسبت ہوگی۔ اور اگر یہ لحاظ ہے کہ فقط قابل کیساتھ مقبول کا نہ وجود ضروری ہے نہ عدم تو فاعل کی جانب بھی شرائط وغیرہ سے قطع نظر کیجائے اس صورتمیں فاعل کیساتھ بھی مفعول کا وجود ضروری نہ ہوگا غرض جو نسبت فاعل و مفعول میں ہے وہی نسبت قابل و مقبول میں ہے کچھ فرق نہیں۔

اگر کہا جاے کہ فاعل بعض صورتوں میں بالاستقلال موجب مفعول ہوتا ہے اور قابل کبھی موجب مقبول نہیں ہوسکتا کیونکہ اُسکو فاعل کی ضرورت ہے تو صرف فعل کا فی الجملہ موجب ہونا ممکن ہوا اور صرف قبول کا موجب ہونا ممکن نہیں اس صورتمیں امکان وجوب بالغیر اُس صفت کا اور امتناع وجوب بالغیر اُس کا ایک جہت سے صادق آیا جو اجتماع نقیضین ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ فی الجملہ موجب مفعول ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ مفعول اِس قسم کا ہو کہ اُس کے لیے محل واجب ہے جیسے محل نزاع میں تو یہ امر قابل تسلیم ہے کہ بعض صورتونمیں فاعل بالاستقلال موجب مفعول ہوتا ہے لیکن اس سے مدعا ثابت نہ ہوا کیونکہ قابل بھی یہاں موجب مقبول ہوگا۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ مفعول محتاج محل نہ ہو تو خود صورت متنازع فیہا خارج ہوگئی اور فاعل یہاں موجب مفعول نہ ہوا جیسے قابل موجب مقبول نہیں۔ غرض مانحن فیہ میں فاعل و مفعول میں جو بات ہے وہی قابل و مقبول میں ہے امکان و امتناع وجوب بالغیر محل واحد میں جمع نہ ہوے۔

دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ امکان وجوب مفعول کا صرف فاعلیت کی جہت سے ہے اور امتناع وجوب صرف قابلیت کی جہت سے تو امکان و امتناع ایک جہت سے جمع نہ ہوے۔

سوال صورت مفروضہ میں دو جہتیں نکل نہیں سکتیں کیونکہ وہاں سوائے ذات کے کوئی چیز نہیں حتی کہ صفات بھی عین ذات ہیں۔

جواب یہ تو مصادرہ علی المطلوب ہوا کیونکہ نفی صفات پر دلیل جو قائم کیجاتی ہے اُسمیں کہا جاتا ہے کہ اگر ذات صفت کی علت ہو تو وہ اُسکی قابل اور فاعل

ہوگی اور وہ محال ہے اور جب فاعل وقابل ہونیکا استحالہ ثابت کیا جاتا ہے۔ تو وہ
موقوف اُسپر رکھا جاتا ہے کہ وہاں صفات کا وجود نہیں یعنی نفی صفات موقوف استحالہ
قابلیت وفاعلیت ذات پر اور یہ استحالہ موقوف نفی صفات پر رکھا جاتا ہے۔ دراصل یہ
اعتراض جب وارد ہو کہ منشأ فعل وقبول کا نفس ذات ہو اور اگر فرض کیا جائے کہ بسیط بحسب شرائط
وآلہ فاعل ہے۔ اور بحسب نفس ذات قابل تو مفعول ومقبول کی نسبت نفس ذات کیطرف امکانی
ہوگی اور مجموع کی طرف وجوب کی اس صورتمیں قبل فعل وقبول بھی دو حیثیتیں نکلیں گی۔

اور اصل استدلال کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ قابل موجب مقبول
نہیں ہوسکتا سو بالاطلاق یہ صحیح نہیں اسلئے کہ قائلین صفات کے نزدیک واجب تعالیٰ
قابل صفات ہے اور انکا موجب بھی ہے بلکہ یہ دعویٰ یوں مقید ہوگا کہ قابل من حیث ہو
قابل ممکن نہیں کہ بالاستقلال موجب صفات ہو۔ اب یہاں حیثیت غور طلب ہے وہ
اطلاقی تو ہو نہیں سکتی اس لئے کہ اُس سے کوئی فائدہ جدید نہیں ہوتا البتہ تقییدی ہوگی
یا تعلیلی۔

اگر تقییدی ہو تو یہ مطلب ہوا کہ ذات قابل مقید بہ صفت قابلیت موجب مقبول
نہیں ہوسکتی اس تقدیر پر ذات میں تکثر آگیا جیسے مقتضائے حیثیت تقییدی ہے اور یہ
تکثر عنوانی نہیں اسلئے کہ قابلیت کے لوازم سے اتصاف ہے اور فاعلیت کے لوازم
سے وجود اور تغائر لوازم تغائر ملزومات پر دلیل ہے اس جہت سے قابل وفاعل کے
معنوں میں تغائر لازم آگیا اس صورتمیں اجتماع متنافیین یعنی وجوب وامکان ایک جہت
سے نہ ہوا جو محال ہے۔ پھر یہ امر مسلم نہیں کہ ہر ذات قابل جو مقید بصفت قابلیت ہو
اُس کا موجب مقبول ہونا ممتنع ہے اسلئے کہ واجب تعالیٰ قابل اور موجب صفات ہے

ہاں اگر ایک قید اور زیادہ کیجاے کہ وہ فاعلیت سے مجرد ہو تو اُسکا موجب مقبول
نہ ہونا مسلم ہوگا۔ اور اسوقت ماحصل دعوے کا یہ ہوگا کہ وہ قابل مقید بہ صفت قابلیت
جو فاعل نہو ممکن نہیں کہ استقلالاً موجب مقبول ہو لیکن یہ صورت مفید مدعاے خصم نہیں
اسلئے کہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو قابل فاعل ہو وہ بھی موجب مقبول نہیں جیسے فاعل
نہو تو موجب نہیں۔ اس صورت میں منافاۃ اگر ہے تو فاعلیت اور تجرد عن الفاعلیت
میں ہے نہ فاعلیت اور قابلیت میں جو محل نزاع ہے اور اگر مقدمہ مذکورہ میں
(یعنی قابل من حیث ہو قابل تو ممکن نہیں کہ موجب مقبول ہو) حیثیت تعلیلی لیجاے تو وہ دو حال
سے خالی نہیں۔

یا تعلیل اول معتبر ہوگی پھر سلب جو عدم امکان سے مستفاد ہے۔

یا سلب۔ اول اور تعلیل بعد صورت اولی مسلم ہے اور صورت ثانیہ غیر مسلم اسلئے
کہ صورت اولی میں یہ معنی ہوں گے کہ قابل میں صفت قابلیت امکان وجوب کا
سبب نہیں اور یہ مسلم ہے اسلئے کہ یہ کون کہتا ہے کہ واجب میں صفت قابلیت
امکان وجوب صفات کا سبب ہے بلکہ سبب اُس کا فاعلیت ہوگی نہ قابلیت ہاں اگر قابلیت
موجب عدم امکان وجوب صفت ہوتی تو البتہ فاعلیت کے منافی ہوتی جو موجب
امکان وجوب صفت ہی اور صورت ثانیہ میں یہ معنی ہونگے کہ صفت قابلیت سبب
ہے عدم امکان وجوب مقبول کا یہ معنی اس وجہ سے غیر مسلم ہیں کہ غایۃ الامر یہ ہے
کہ قابلیت امکان وجوب مقبول کا سبب نہیں پھر اس سے یہ کب لازم آتا ہی
کہ عدم امکان وجوب مقبول کا سبب ہو جاے جس سے دوام منافی یعنی امکان عدم
امکان پیدا ہوں اور اُس سبب سے فاعلیت اور قابلیت میں منافات پیدا ہو۔

دوسری دلیل نفی صفات پر یہ پیش کرتے ہیں کہ صفات زائدہ کمال ہونگی۔ یا نہ ہونگی اگر کمال نہ ہوں تو نفی اُن کی واجب ہے واجب ہے اسلیئے کہ تنزیہ واجب تعالیٰ کی نقصان سے واجب ہے اور اگر کمال ہوں تو واجب تعالیٰ کا استکمال بالغیر لازم آئیگا اور وہ موجب نقصان ذاتی ہے جو محال ہے۔

جواب۔ صفات اگر کمال نہ ہوں تو یہ کیا ضرور ہے کہ نقصان ہوں جس سے تنزیہ واجب ہے اور استکمال بالغیر تو جب لازم آئے کہ صفات غیر ہوں اور صفات الٰہی ہر چند عین نہیں ہیں مگر غیر بھی نہیں جس سے استکمال بالغیر صادق آئے اور بالفرض اگر غیر بھی ہوں تو محال کیا ہے جس صورتمیں وہ ناشی ذات سے ہوں اور دائم ہوں بدوام ذات۔ محال تو جب لازم آے کہ واجب تعالیٰ غیر سے استفادہ کمال کرے نہ یہ کہ لذاتہ متصف ایسے کمال کا ہو جو اُس کی ذات کا مغائر ہے۔

سوال۔ حق تعالیٰ صفت قدرت میں مثلاً اگر تاثیر کرے تو وہ اگر قدرت و اختیار سے ہو تو تسلسل لازم آیگا۔ اِسلیئے کہ اُس قدرت کے لیئے ایک اور قدرت کی ضرورت ہوگی یہاں تک کہ سلسلہ منقطع نہ ہوگا اور اِس صورتمیں حدوث صفت قدرت کا بھی لازم آیگا کیونکہ جو چیز اختیار سے صادر ہو وہ حادث ہوگی اور اگر تاثیر صفت مذکورہ میں بالایجاب ہو تو ثابت ہوگا کہ ایجاب نقصان نہیں اس صورتمیں جائز ہے کہ بعض مصنوعات کا صدور بالایجاب ہو جیسے عقل اول کی نسبت حکما کہتے ہیں۔ پھر ایجاب صفات کا کمال ہونا اور غیر صفات کا نقصان ہونا قرین قیاس نہیں۔

جواب۔ علت افتقار کی حدوث ہے یعنی ہر شے اپنے وجود حادث کے قبل فاعل کی محتاج ہوگی اور چونکہ حق تعالیٰ کی صفات قدیم ہیں تو وہ فاعل کیطرف

محتاج نہیں اس صورتمیں نہ وجود انکا بالاختیار رہوا نہ بالایجاب۔ اگرچہ یہ قول ظاہرا موہم تعدد وجبا ہے لیکن اگر غور کیا جاے تو وہ لازم نہیں آتا اسلئے کہ محققین تصریح کرتے ہیں کہ لوازم محتاج جعل مستانف نہیں اور یہ بھی قابل تسلیم ہے کہ فاعل لوازم ملزوم نہیں ہوسکتا اسلئے کہ قبل جعل خود اسکو وجود نہیں تو وہ دوسرے میں کیا تاثیر کرسکے جب لوازم کسیطرح مجعول نہ ہوسکے تو چاہیئے کہ انکو واجب کہیں حالانکہ وہ بدیہی البطلان ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ مجعولیت ملزوم بعینہ مجعولیت لازم ہے گو جعل مستانف نہیں اس سے ظاہر ہے کہ وجود لازم کے لئے وجود ملزوم کافی ہے۔ پھر ملزوم کا وجود کسی کا معلول ہونا یا نہ ہونا دوسری بحث ہے یعنی اگر وہ ممکن ہوگا تو غیر کا محتاج اور معلول ہوگا اور واجب ہے تو کسی کا محتاج نہیں۔ مقصود یہ کہ صفات آلہیہ لوازم ذات ہیں پھر جب ممکنات کے لوازم کسی کے مجعول نہ ہوں تو واجب کے لوازم کیونکر مجعول ہوسکیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ قول بالایجاب میں کوئی نقصان نہیں اور ایجاب صفات وغیر صفات میں اسوجہ سے فرق کیا جاتا ہے کہ صفات کمالیہ سے ذات کا عاری رہنا نقصان ہے اسلئے ایجاب صفات کو کمال کہہ سکتے ہیں بخلاف ایجاب غیر کے کہ وہاں ایجاب نقصان ہوگا اسوجہ سے کہ مقتضی کمال سلطنت اور وجوب وجود کا یہ ہے کہ کل عالم کے پہلے ہو اور سب کو اختیار سے پیدا کرے یہ بات ایجاب غیر میں صادق نہیں آتی۔

سوال۔ افاضۂ وجود ممکنات بھی کمال ہے تو چاہیئے کہ وہ بھی مثل صفات لازم ذات ہو۔

جواب۔ اس کمال کے معارض وہ کمال ہے کہ اختیار سے پیدا کرے

اور ہر عاقل جانتا ہے کہ جس کمال میں شانِ کبریائی بڑہی ہوئی ہو اُسی کو ترجیح ہے۔ خصوصًا اُس کمال کے مقابلہ میں جسمیں شائبہ ہمسری مخلوق کا خالق کے ساتھ ہو

نفی صفات کی ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ صفات واجب تعالیٰ کے اگر حادث ہوں تو قیام حوادث کا ذات واجب میں۔ اور خلو ذات کا علم و قدرت وغیرہ سے ازل میں۔ اور صادر ہونا اُنکا بقصد و اختیار بالنسبۃ الیٰ حادثہ لازم آئیگا اور یہ سب امور باطل ہیں۔ اور اگر قدیم ہوں تو تعدد قدما کا لازم آئیگا جسکی وجہ سے نصاریٰ کی تکفیر ہوئی ہے حالانکہ انہوں نے تو دو ہی قدیم زیادہ کہا تھا اور یہاں بکثرت صفات مانی جاتی ہیں

جواب متغائرین وہ ہوتے ہیں کہ انمیں سے ایک کسی زمان یا مکان میں یا عدم و وجود میں دوسرے سے منفک ہو سکے۔ یا دو ذاتیں ایسی ہوں کہ ایک دوسرے پر صادق نہ آئے اور ذات و صفات میں کوئی بات ایسی نہیں جس سے تغائر صادق آئے اور جب تغائر نہیں تو تعدد بھی نہ ہوا ہاں اگر متغائرین کی تفسیر دو چیزوں یا دو موجود یا دو کیساتھ کیجائے تو البتہ انمیں تغائر صادق ہوگا مگر وہ درست نہیں اسلئے کہ غیر اسمائے اضافیہ سے ہے اُسکی تفسیر میں دوسرے کا ذکر ضرور ہی اور اس تفسیر میں وہ مفقود ہی پھر تغائر و تعدد اگر تسلیم بھی کیا جائے تو صفات کے ازلی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ انکو قدیم بھی کہیں کیونکہ قدیم اُسکو کہتے ہیں جو اپنا قائم بنفسہ ہو پھر اگر انکا قدم بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی کفر لازم ہونیکی کوئی وجہ نہیں کیونکہ کفر تعدد ذوات قدیمہ کے قائل ہونے سے لازم آتا ہے نہ صفات کے۔ اور نصاریٰ کیلئے جو کفر لازم ہوا اُسکی یہ وجہ نہیں کہ اُنہوں نے اقانیم یعنی صفات کو قدیم کہا بلکہ اُسکی وجہ یہ ہے کہ ذوات کو الوہیت میں انہوں نے شریک کر دیا اسلئے کہ انکا مذہب ہے کہ حق تعالیٰ جوہر ہی یعنی قائم بالذات اور ایک بالجوہریت ہے اور تین بالاقنومیۃ اقانیم ثلاثہ یعنی وجود۔ حیوٰۃ۔ علم سے صفت علم

جسکو کلمہ بھی کہتے ہیں متحد اور متجسد ہوئی بہ جسد مسیح علیہ السلام اور صفت حیوٰۃ روح القدس ہے۔ ہرچند اتحاد و تجسد میں نصارےٰ کے بہت اقوال ہیں جنکی تفصیل ملل و نحل میں مذکور ہے مگر حاصل سب کا یہ ہے کہ وہ اقانیم ثلثہ کے قائل ہیں اور مسیح اور روح القدس علیہما السلام کو صفات کہتے ہیں جس سے یہ ضرور لازم آتا ہے کہ دو صفتیں منتقل ہو کر دو مستقل چیزیں بن گئیں چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے۔ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوْا اِنَّ اللّٰهَ ثَالِثُ ثَلٰثَۃٍ ۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر صفات قدیم ہوں تو قیام معنی بالمعنی لازم ہوگا اسلئے کہ قدیم باقی ہے بالضرورۃ اور متکلمین کے نزدیک بقا صفت زائدہ ہے جو کسی چیز کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔

جواب اُس کا بعضوں نے یہ دیا ہے کہ بقا صفت زائدہ نہیں بلکہ استمرار وجود کا نام ہے اور بعضوں نے کہا غیر متحیز میں قیام معنی بالمعنی درست ہے اور ممنوع قیام العرض بالعرض ہے اسلئے کہ قیام عرض کے معنی تبعیت فی التحیز ہیں پھر جب خود عرض کو حیز نہو تو دوسرا عرض تحیز میں اُس کا تابع کیونکر ہو سکے بلکہ دونوں جوہر کے تابع ہیں

اور ایک دلیل یہ ہے کہ عالمیت و قادریت بھی حق تعالیٰ کے لئے واجب ہیں اور اُن کا وجود بغیر علم و قدرت کے نہیں ہو سکتا جس سے لازم آتا ہے کہ وہ غیر کے محتاج ہیں حالانکہ حق تعالیٰ اپنی کسی صفت میں غیر کا محتاج نہیں۔

جواب عالمیت و قادریت صفات حقیقیہ نہیں ہیں بلکہ جعلی مفہومات ہیں جو صفات حقیقیہ یعنی علم و قدرت سے ماخوذ ہیں اگر وجوب اُنکا فرض بھی کیا جاے تو صفت میں احتیاج لازم نہیں آتی۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ کی ذات کیساتھ صفات قائم ہوں تو

حقیقت آلہیہ مرکب ہوگی ذات وصفات سے۔ اور ہر مرکب ممکن ہوتا ہے اسلیئے کہ اجزا کا محتاج ہوتا ہے
جواب - یہ ملازمہ ممنوع ہے حقیقت آلہیہ ذات موجب صفات ہے نہ مرکب صفات سے۔
اور ایک دلیل یہ ہے کہ منجملہ اوصاف الہیہ قدم ایک ایسی خاص صفت ہے کہ دوسرے میں نہیں پائیجاتی۔ اسلیئے کہ ذات کو تمام اشیاء سے ممتاز کرنیوالی یہی صفت ہے اگر جملہ صفات ذات کیساتھ قدم میں شریک ہوں تو الوہیت میں شریک ہوگئی جس سے تعدد آلہہ لازم آتا ہے۔
جواب - اخص صفات آلہیہ وجوب وجود ہے نہ قدم۔
اور ایک دلیل یہ ہے کہ قیام صفت بالموصوف سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ صفت بہ تبعیت موصوف حیز میں ہو۔ حالانکہ تحیز حق تعالیٰ کے لئے محال ہے۔
جواب - قیام کے معنی اختصاص ناعت ہیں نہ تحیز۔
الحاصل نفی صفات پر کوئی ایسی دلیل قائم نہیں جو مخدوش نہ ہو شرح مواقف میں لکھا ہے کہ حکما بھی نفی صفات کے قائل نہیں صرف زائد علی الذات ہونے میں انکو کلام ہے اور یہ کہتے ہیں کہ جو کام ذات وصفات سے نکلتا ہے واجب تعالیٰ کی ذات اسکے لئے کافی ہے جب صفات کا وجود حکما کے اعتراف سے ثابت ہے اور عینیت صفات کی دلائل مخدوش ہوگئیں تو کثرت صفات واجب تعالیٰ میں ثابت ہوگئیں اور وہ مقدمہ کہ (واجب من جمیع الوجوہ واحد ہے) بگڑ گیا جس پر مدار لا یصدر من الواحد الا الواحد کا تھا اور وہ دلیل باطل ہوگئی جو واجب تعالیٰ سے سوائے عقل اول کے کوئی چیز صادر نہونے پر قائم کیگئی تھی۔
حکما اسبات کے قائل ہیں کہ صرف عقل اول جو واجب سے صادر ہوئی وہ بھی

بالاختیار نہیں بلکہ اُسکا صدور بھی بالایجاب ہوا کیونکہ اُنکا دعوےٰ ہے کہ واجب سے کوئی چیز
بالاختیار صادر نہیں ہو سکتی۔ اِس دعوے پر اُنہوں نے کئی دلیلیں قائم کی ہیں۔
ایک دلیل یہ ہے کہ اگر وہ قدرت واختیار سے کوئی کام کرے تو دو خرابیوں سے
ایک خرابی لازم آئیگی تسلسل یا سدباب اثبات صانع اسلئے کہ اگر دو مقدور فرض کئے جائیں
جنکی نسبت نفس قدرت کی طرف برابر ہوگی اور اُن میں سے ایک کے ساتھ قدرت متعلق
ہو تو وہ تعلق دو حال سے خالی نہ ہوگا یا کسی مرجح کا محتاج ہوگا یا نہ ہوگا اگر محتاج ہو تو
اُسکے محتاج الیہ میں کلام کیا جائیگا یہاں تک کہ مرجحات میں تسلسل لازم آجائے اور اگر محتاج نہ
ہو تو اثبات صانع کا سدباب ہو جائیگا اسلئے کہ اُسکا مبنیٰ صرف اسی پر ہے کہ ترجیح بلا
مرجح محال ہے اور کسی ممکن کا وقوع بغیر موثر کے ہو نہیں سکتا پھر جب کسی صورت میں مرجح
کی ضرورت نہ ہو تو ظاہر ہے کہ صانع مرجح کی ضرورت ثابت نہ ہوگی۔
جواب دونوں ملازمہ غیر مسلم ہیں اسلئے کہ اگر تعلق قدرت کسی مرجح کا محتاج
ہو تو ضرور نہیں کہ تسلسل لازم آئے بلکہ جائز ہے کہ وہ مرجح ارادہ ہو جو احد المتادیین کیساتھ
اپنی ذات سے متعلق ہو جیسے بھوکے کے روبرو دو روٹیاں ایک قسم کی رکھدی جائیں
تو ظاہر ہے کہ خواہ مخواہ کسی ایک کو اختیار کریگا حالانکہ اُس خاص روٹی کو اختیار کرنیکی کوئی
وجہ نہیں سوائے اسکے کہ نفس ارادہ اُس سے متعلق ہوا ہو اسلئے کہ صورت مفروضہ یہ ہے کہ دونوں
روٹیاں ہر طرح سے ایک قسم کی ہوں۔ اور ایسے طور پر رکھی ہوں کہ اُنمیں سے کسی ایک کو
لینے میں تکلف نہ ہو اسیطرح بھاگنے والے کے روبرو دو راستہ ایک قسم کے پیش آجائیں
تو خواہ مخواہ کسی ایک کو اختیار کریگا۔ وہاں بھی سوائے ارادہ کے کوئی مرجح نہ ہوگا۔
اور دوسرا ملازمہ اس وجہ سے ممنوع ہے کہ تعدد مرجح کی طرف محتاج نہ ہونے سے

یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خود بخود موجود ہو جاوے وہ تو جب ہو کہ بغیر موثر کے راجح ہو سکے حالانکہ
اسکا کوئی قائل نہیں بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ قادر نے بغیر کسی مرجح کے ان مقدوروں میں سے ایک کو ترجیح دیدی۔

سوال نسبت ارادہ کی ضدین کی طرف اگر مساوی ہو جیسے قدرت کی نسبت انکی
طرف ہے تو تعلق ارادہ کا کسی مرجح کی طرف محتاج ہوگا ورنہ احد المتساویین کا ترجیح بغیر کسی
مرجح کے لازم آئیگا جس سے سد باب صانع متصور ہے۔ اور صورت احتیاج میں تسلسل لازم
آئیگا اور اگر نسبت ارادہ کی ان دونوں کی طرف مساوی نہ ہو بلکہ تعلق اسکا کسی ایک کے
ساتھ لذاتہ ہو تو دوسرے کیساتھ تعلق نہ ہوسکیگا کیونکہ نہ تو بالذات کا زوال ممکن ہے
نہ ترجیح ضدین کی وقت واحد میں۔

جواب ہم اس شق کو اختیار کرتے ہیں جسمیں نسبت ارادہ کی ان دونوں کے
ساتھ علی السویہ ہے۔ رہا یہ کہ تعلق ارادہ اگر مرجح کا محتاج نہ ہو تو ترجیح احد المتساویین بلا مرجح
لازم آئیگا۔ سو وہ ممنوع ہے کیونکہ مرجح واجب تعالیٰ ہے البتہ یہ لازم آئیگا کہ قادر نے
احد المتساویین کو بغیر کسی داعی کے دوسرے پر ترجیح دیدی اس سے ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آتا
کیونکہ مرجح یعنی موثر قادر فرض کیا گیا ہے۔

سوال فعل و مقدور کی نسبت یہ صادق آسکتا ہے کہ ارادۂ فاعل اس کا مرجح ہے۔
لیکن تعلق ارادہ میں ترجیح بلا مرجح ضرور لازم آتا ہے کیونکہ اسکے لئے کوئی مرجح نہیں
حالانکہ وہ بھی ممکن اور محتاج مرجح ہے۔

جواب تعلق ارادہ کا وقوع بغیر مرجح کے لازم آنے سے کیا مراد ہے۔
اگر یہ ہے کہ بغیر فاعل کے وہ واقع نہ ہوگا تو وہ ممنوع ہے اسلئے کہ واجب تعالیٰ اسکا
فاعل ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ بغیر داعیہ کے وقوع ارادہ ہوگا تو وہ مسلم ہے لیکن اس سے

ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آتی البتہ ترجیح مرجح بغیر داعیہ کے لازم آئیگی جسکا استحالہ قابل تسلیم نہیں

سوال تعلق ارادہ احد الضدین کیساتھ مرید کا فعل ہی تو ضرور ہی کہ تاثیر مرید کی اُسمیں یا بالارادہ ہوگی یا بالایجاب کیونکہ جو فعل کسی فاعل سے صادر ہوتا ہی تو اُن دو نوں سے وہ خارج نہیں ہوسکتا پھر اگر بالارادہ ہو تو تسلسل لازم آئیگا اور بالایجاب ہو تو مرید اُسکے ترک پر قادر نہ ہوگا۔

جواب - تاثیر فاعل کی تعلق ارادہ میں بالارادہ ہے لیکن استلزام تسلسل مسلم نہیں وہ تو جب لازم آئے کہ تعلق ارادہ کیساتھ پھر مستقلاً ارادہ متعلق ہو حالانکہ وہ ممنوع ہی کیونکہ فاعل جب اختیار اور ارادہ سے کوئی کام کرتا ہے تو قصداً وہ کام مفعول ہوتا ہے جسکو ممکن ہونیکی وجہ سے ارادہ ترجیح دیتا ہے اور ہر چند کہ ارادہ بھی اثر فاعل ہی کا ہی لیکن مقصود بالذات نہیں بلکہ بواسطہ اُس کام کے فی الجملہ قصداً اُس سے بھی متعلق ہی اسلئے اُس ارادہ کے صدور کے واسطے دوسرے ارادہ کی ضرورت نہیں۔ بلکہ وہ ایک ہی ارادہ مراد کیلئے قصداً و بالذات ہے اور اپنے لئے تبعاً اور بالعرض جیسا کہ موجب کسی شئی کو جب بالایجاب موجود کرتا ہی تو اُس ایجاب کیساتھ متصف ہونا دوسرے ایجاب کا محتاج نہیں اسیطرح مختار ارادہ کیساتھ متصف ہونے میں دوسرے ارادہ کا محتاج نہیں۔ اگر ہر ارادہ محتاج دوسرے ارادہ کا ہو تو تسلسل لازم آتی ہے کی وجہ سے ہمارا بھی ہر کام محال ہو جائے گا۔ جو بدیہی البطلان ہے۔

دوسری دلیل عدم اختیار واجب پر یہ پیش کرتے ہیں کہ قدرت اور ارادہ کا تعلق ایجاد عالم کیساتھ اگر ازلی ہو تو چاہیے کہ عالم بھی ازلی ہو اسلئے کہ معلول اپنی تمام علت سے متخلف نہیں ہوسکتا۔ اور اگر حادث ہو تو اُس تعلق میں کلام کیا جائیگا کہ قدرت اور ارادہ کا تعلق اُس کیساتھ ازلی ہی یا حادث اگر ازلی ہو تو پھر وہی قدم عالم لازم آئیگا اور اگر حادث

ہو تو اُس میں وہی کلام ہوگا جس سے تعلقات میں تسلسل لازم آیگا۔

جواب۔ دونوں ملازمہ ممنوع ہیں اول اس لئے کہ قدرت و ارادہ ایجاد عالم کیسا ازل میں اس طرح سے متعلق ہے کہ وقت خاص میں اُسکا ظہور ہو جس سے ازلیت عالم کی لازم نہیں آتی۔ اور ملازمہ ثانیہ اسوجہ سے ممنوع ہے کہ تعلق قدرت و ارادہ کسی دوسرے تعلق حادث کی طرف محتاج نہیں بلکہ جائز ہے کہ وہ اپنی ذات سے عالم کیساتھ متعلق ہوئی ہوں چنانچہ کسی قدر تقریر بالا سے معلوم ہوا۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ مستجمع اُن تمام امور کو ہو جنکو صدور اثر میں دخل ہو خواہ وہ وجودی ہوں یا عدمی تو صدور اثر کا واجب تعالیٰ سے واجب ہوگا۔ اس صورت میں وہ مختار نہ رہا۔ اور اگر مجتمع تمامی ضروریات کو نہ ہو تو صدور اثر ممتنع ہوگا اسلئے کہ وجود اثر کا بغیر موثر کے ممتنع ہے مقصود یہ کہ موجب ہو اور مختار ہونے میں کچھ فرق نہیں۔

جواب۔ اگر تسلیم کیا جاکہ (جب موثر تمام ہو تو اثر کا صادر نہ ہونا ممتنع ہے) تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ فاعل سے اختیار جاتا رہے اور موجب بنجائے اسلئے کہ وجوب بالاختیار محقق اور مثبت اختیار ہے نہ منافی اسوجہ سے کہ فاعل کو ترک پر قدرت ہے بخلاف موجب کے کہ اسکو ترک پر قدرت نہیں۔

چوتھی دلیل۔ اگر فاعل کسی چیز کے وجود پر قادر ہو تو اُس کے عدم پر بھی قادر ہوگا اسلئے کہ نسبت قدرت کی دونوں طرفوں کیساتھ برابر ہے لیکن لازم باطل ہے اسلئے کہ عدم اصلی ازلی ہے اور معلوم ہے کہ کوئی شئی ازلی اثر قادر کا نہیں ہوسکتی۔ دوسرا یہ کہ عدم نفی محض ہے اُس میں صلاحیت نہیں کہ قدرت و ارادہ اُس سے متعلق ہو کر کچھ تاثیر کرے۔

جواب عدم مقدور ہونے کے یہ معنی ہیں کہ فاعل اگر چاہے نہ کرے یعنی اگر

چاہیے کہ کوئی ایک چیز موجود نہ ہو تو اسکو موجود نہ کرے یا یہ معنی ہیں کہ اگر نہ چاہی تو نہ کرے یعنی اگر اُس چیز کو موجود کرنا نہ چاہے تو نہ کرے غرض مقدوریت عدم اس معنی سے محال نہیں ہاں اگر یہ معنی لئے جائیں کہ اگر چاہے تو عدم بنا دے تو البتہ یہ محال ہے اور وہ ما نحن فیہ میں لازم نہیں آتا۔

پانچویں دلیل۔ فاعل کسی چیز کو اگر قدرت و اختیار سے بنائے تو بنانا اُس کا نہ بنانے سے اُسکے حق میں اولیٰ ہوگا یا نہ ہوگا اگر اولیٰ ہو تو استکمال بالغیر لازم آئیگا اور اگر اولیٰ نہ ہو تو بنانا عبث ہوگا اور واجب میں یہ دونوں امر محال ہیں۔

جواب۔ دونوں ملازمہ غیر مسلم ہیں۔ اول اسلئے کہ فاعل کے حق میں فعل اولیٰ ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ فاعل کوئی نقص رکھتا ہے جسکی تکمیل اُس فعل سے ہوتی ہے تو یہ واجب تعالیٰ میں ممنوع ہے۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ شان واجب تعالیٰ کے مناسب وہ فعل ہے تو استکمال بالغیر نہ ہوا۔

اور دوسرا اس لئے غیر مسلم ہے کہ اولیٰ نہ ہونے سے عبث ہونا کیا ضرور عبث کی نفی کے واسطے یہ کیوں نہ کافی ہو کہ نفس الامر میں وہ کام اولیٰ ہے یا بہ نسبت غیر کے اولیٰ ہے۔ اور اگر عبث اسیکا نام ہے کہ فاعل کو اس سے کوئی نفع نہیں تو اس قسم کا فعل عبث حق تعالیٰ کی نسبت محال نہیں اسلئے کہ کسی کام میں حقتعالیٰ کا ذاتی نفع متصور نہیں ہو سکتا

چھٹی دلیل۔ اگر واجب قادر مختار ہو تو دو محالوں سے ایک لازم آئیگا ممتنع کا ممکن ہونا یا امر ازلی اثر قادر کا ہونا۔ اسلئے کہ ازل میں یا اثر قادر کا ممتنع ہوگا یا ممکن اگر ممتنع ہو پھر ممکن ہو گیا ہو تو وہ امر اول ہے۔ اور اگر ممکن تھا اور اسکو قادر نے موجود کیا تو وہ امر ثانی ہے اسلئے کہ ازل میں اُسکا امکان اور استناد قادر کیطرف اس صورت میں ہے کہ باوجود ازلی ہونے کے

قادر کی طرف مستند ہوا۔

جواب - ملازمہ ثانیہ ممنوع ہے اس لئے کہ جائز ہے کہ اثر قادر کا ازل میں بالذات ممکن ہو اور وقوع اُسکا ازل مین بنظر وصف استناد الی القادر ممتنع ہو جیسا حادث کہ ازل میں لذاتہ ممکن تھا اور بنظر حدوث کے ممتنع اس صورتمیں ازلی کا استناد قادر کی طرف لازم نہ آیا بلکہ ایسی چیز کا استناد اُس کی طرف ہوا جو ازل میں بالذات ممکن تھی۔ اور اسکا استمالہ ہرگز قابل تسلیم نہیں۔

ساتویں دلیل - اثر واجب کا یا واجب الوقوع ہوگا یا ممتنع الوقوع اسلئے کہ اگر ازل میں اُسکے وقوع کو جانے تو واجب الوقوع ہوگا اور اگر عدم وقوع کو جانے تو ممتنع الوقوع ہوگا اور یہ نہیں ہوسکتا کہ کچھ نہ جانے اسلئے کہ جہل واجب الوجود کا محال ہی غرض دونوں صورتوں میں وہ مقدور نہ ہوگا اسلئے کہ واجب اور ممتنع مقدور نہیں ہوسکتے کیونکہ مقدور وہ ہے کہ اُس کا ترک وفعل جائز ہو حالانکہ واجب کا ترک اور ممتنع کا فعل جائز نہیں۔

جواب - واجب تعالیٰ ازل میں جانتا تھا کہ اپنی قدرت سی اُسکا وقوع ہوگا اور یہ وجوب منافی مقدوریت نہیں بلکہ اُسکا مثبت ہے۔

اگرچہ کہ مباحث حکمت قدیمہ کے قابل بحث بہت ہیں مگر ہم کو اسکا استیفا منظور نہیں اور ہمارا مقصود پورا کرنے کے لئے یہی کافی ہوسکتی ہیں اب ہم حکمت جدیدہ کے بعضے مسائل میں بھی کسیقدر بحث کرنا چاہتے ہیں اہل انصاف سی توقع ہی کہ اس میں غور و تدبر سی کام لیں۔

اوپر کی تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ حکمت جدیدہ میں ثابت ہے کہ پردۂ شبکیہ پر الٹی سرنگوں تصویر کھنچتی ہے اور وہی نظر آتی ہے غور کرنے سے معلوم ہوسکتا ہی کہ اسمیں

کئی طرح کی غلطیاں حس کی ہیں ایک یہ کہ جو چیز خارج میں ہے وہ نظر نہیں آتی اور دیکھنے والا
سمجھتا ہے کہ میں اسی چیز کو دیکھ رہا ہوں حالانکہ وہ اُسکی تصویر کو دیکھتا ہے اور اصل سے
دیکھنے کا وہم ہوتا ہے چنانچہ رسالہ طبعیات میں اس موقع میں یہ شعر لکھا ہے۔

تو دادی بصارت رگ چشم را   کہ پیدا کند صورت وہم را

دوسری یہ ہے کہ دراصل جو دیکھتا ہے الٹی تصویر کو دیکھتا ہے اور اسکو سیدھے دیکھنے میں سیدھی معلوم
ہوتی ہے۔ تیسری یہ کہ دراصل دو تصویریں ہیں جنکو ایک دیکھتا ہے کتنا ہی غور کیجئے
ان صورتوں میں اصلی حالت محسوس نہیں ہوتی۔ غیر مرئی کو مرئی سمجھنا اور جو فی الحقیقت
مرئی ہے اُسکو مرئی نہ سمجھنا اور دو کو دو دیکھنا اور تصور میں ایک آنا کس قدر حس کی غلطی ہے
اور یہ بھی حکمت جدیدہ میں ثابت ہے کہ آفتاب طلوع سے پہلے آٹھ منٹ
اور غروب کے بعد آٹھ منٹ نظر آتا ہے حالانکہ اس عرصہ میں آفتاب جہاں محسوس ہوتا ہے
وہاں نہیں ہوتا اس سے بھی حس کی غلطی ثابت ہے اس قسم کی کئی غلطیاں حس کی ثابت
ہیں بہ مناسبت مقام یہاں چند لکھی جاتی ہیں۔

(۱) تاریکی میں دور سے جو آگ دیکھی جاتی ہے مقدار اُسکی بہت بڑی نظر آتی ہے
مثلاً چراغ پہاڑ پر روشن ہو تو کئی میل سے نظر آئیگا۔ حالانکہ اُسی مقدار کی کوئی دوسری
چیز چند قدموں کے فاصلہ پر نظر نہ آئیگی۔

(۲) اگر روپیہ کٹورے میں موم سے جمادیں اور کٹورے کو دور کرتے جائیں
یہاں تک کہ روپیہ نظروں سے غائب ہو جائے اور پھر اُسمیں پانی ڈالیں تو وہ نظر آنے
لگے گا اور ایسا معلوم ہوگا کہ وہ اپنے مقام میں اونچا ہو گیا ہے حالانکہ وہ مقام
سابق میں جما ہوا ہوتا ہے۔

(۳) انگشتری کو اگر آنکھ کے پاس لیجاویں تو بہت بڑی نظر آتی ہے۔

(۴) دور کی چیز اپنی اصلی مقدار سے کم نظر آتی ہے بلکہ تھوڑی دور کے بعد بالکل نظر نہیں آتی۔

(۵) اگر چاند کی طرف دیکھیں اور ایک آنکھ کو دبادیں تو دو چاند نظر آتے ہیں

(۶) پانی میں طلوع کے وقت دو چاند محسوس ہوتے ہیں۔

(۷) چکی پر مختلف رنگوں کے خطوط مرکز سے محیط تک کھینچیں اور سریع حرکت اُسے دیں تو وہ سب مختلف رنگ ایک نظر آئیں گے۔

(۸) سراب حالانکہ کوئی چیز نہیں مگر صاف پانی محسوس ہوتا ہے۔

(۹) شعبدہ باز چابکدستی سے ایسی چیزیں بتلاتا ہے کہ جسکو وجود نہیں اور وہ سب خلاف واقع نظر آتی ہیں۔

(۱۰) قطرہ بارش کا طولانی محسوس ہوتا ہے جسکو خارج میں ہرگز وجود نہیں

(۱۱) شعلہ کو زور سے گردش دیجیے تو ایک حلقہ محسوس ہوتا ہے۔

(۱۲) سایہ ساکن معلوم ہوتا ہے حالانکہ متحرک ہے اسی طرح کواکب۔

(۱۳) کشتی کا سوار خود کو ساکن اور کنارے کی چیزوں کو متحرک دیکھتا ہے اسی طرح ریل کا سوار۔

(۱۴) چاند کے قریب اگر ابر مشرق سے مغرب کی طرف سرعت سے جاتا ہو تو چاند کا مغرب سے مشرق کی طرف سرعت سے حرکت کرنا محسوس ہوگا حالانکہ دراصل وہ مغرب کی طرف جاتا ہے۔

(۱۵) اگر کسی طرف ہم جاتے ہوں تو چاند کا اُسی جہت میں حرکت کرنا محسوس

ہوتا ہے جدھر ہم جاتے ہوں۔

(۱۶) چہرہ بحسب اختلاف اشکال آئینہ طویل او رعریض اور ٹھہر آئینہ میں نظر آتا ہے۔

(۱۷) مبتلاے مرض سرسام کو ایسی صورتیں محسوس ہوتی ہیں جنکا وجود خارج میں نہیں۔ اور اُن کو دیکھ کے کبھی وہ ہنستا ہے اور کبھی روتا ہے اور کبھی چیختا ہے۔

(۱۸) برف کو ہم نہایت سفید دیکھتے ہیں حالانکہ وہ رنگین نہیں ہے اس لئے کہ صرف وہ پانی ہے جس کا وہ رنگ نہیں۔

(۱۹) ہرے شیشہ کو اگر باریک پیسیں تو رنگ اُسکا نہایت سفید نظر آتا ہے حالانکہ وہ رنگ اُس شیشہ کا ہے نہ اُس میں کوئی سفید چیز ملائی گئی۔

(۲۰) دلدار شیشے میں جب بال آجاتا ہے تو اُس مقام کا رنگ شیشے کے رنگ سے ممتاز اور نہایت سفید نظر آتا ہے حالانکہ کوئی چیز وہاں نئی پیدا نہیں ہوئی جو اُس مقام کو ممتاز کردے۔

(۲۱) ہالہ یعنی دائرہ چاند کے اطراف محسوس ہوتا ہے اور کبھی رنگ قوس قزح کے سے بھی اُسمیں نمایاں ہوتے ہیں حالانکہ خلا جو دائرہ کے وسط میں محسوس ہوتا ہے خلا واقعی ہے

(۲۲) ظلمت ایک شئی وجودی سیاہ محسوس ہوتی ہے حالانکہ رنگ عرض ہے بنفسہ قائم نہیں ہو سکتا اور اگر ہوا پر ہو تو ہوا کا محسوس ہونا لازم آئے گا۔

(۲۳) ہم لوگ ہر سال ثوابت سے اُنیس کروڑ میل نزدیک اور دور ہوتے رہتے ہیں اور ہمیشہ اُن کی جسامت یکساں نظر آتی ہے۔

غرض موجود کو معدوم۔ اور معدوم کو موجود ایک کو متعدد اور متعدد کو ایک

چھوٹے کو بڑا اور بڑے کو چھوٹا ساکن کو متحرک اور متحرک کو ساکن سیدھے کو الٹا اور الٹے کو سیدھا دیکھنا یقیناً حس کی غلطی ہے اگرچہ واقع میں اسکے اسباب ہونگے مگر نفس حس کی غلطی میں کوئی شک نہیں اسلئے کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک محسوس ہونا خلاف واقع دوسرا خلاف واقع محسوس ہونیکا سبب امر اول نفس حس سے متعلق ہے جسمیں جاہل اور حکیم دونوں شریک ہیں اور امر ثانی عقل سے متعلق ہے جسکو صرف عقلا سمجھ سکتے ہیں اسکی مثال بعینہ ایسی ہے جیسے بصارت کا وجود ہر صاحب بصارت جانتا ہے اور اسی کے ذریعہ سے ادراک کرتا ہے بخلاف کیفیت و حقیقت بصارت کے کہ سوائے عقلا کے اسکو کوئی نہیں جانسکتا بلکہ عقلا بھی اسمیں حیران ہیں اسی وجہ سے حقیقت بصارت میں اختلاف پڑا ہوا ہے۔ اسیطرح ہر شخص ان چیزوں کو خلاف واقع اور غلط دیکھتا ہے اور باعث غلطی کا دریافت کرنا عقلا کا کام ہے پھر یہ ضرور نہیں کہ جو باعث وہ بتلائیں وہ واقعی ہو جیسے اسباب بصارت جو بتلائے گئے ہیں سب واقعی نہیں بلکہ تخمینی ہیں۔

ہمارا مقصود حس کی غلطیاں ثابت کرنے سے یہ نہیں کہ حس قابل اعتبار نہیں یہ کیونکر ہو سکے جس چیز کو حق تعالیٰ نے جس کام کے لئے پیدا کیا ہے اس سے اس کام کا وجود میں آنا ضروری ہے جب حق تعالیٰ نے حس کو ادراک ہی کے لیے پیدا کیا تو اس کا انکار ممکن ہی نہیں بلکہ یہاں مقصود یہ ہے کہ کسی ضرورت کیوجہ سے ہم کسی امر کو حس کی غلطی پر حوالہ کر سکتے ہیں اسمقام میں جہاں مخالفین خدا و رسول کے کلام کے مقابلہ میں حس سے استدلال کریں کیونکہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال

شعلہ جوالہ جو بشکل حلقہ محسوس ہوتا ہے حلقہ محسوسہ کا ایک جز ہے اگر کوئی محسوس ہونے پر استدلال کرکے یہ ثابت کرے کہ وہاں واقع میں حلقہ ہے تو صحیح نہ ہوگا بلکہ اس

شعلہ کا علم ہمیں حس کو غلط کہنے پر مجبور کرے گا۔
علیٰ ہذا القیاس امثلہ مذکورہ میں ہر ایک میں ایک قسم کا علم ہمیں مجبور کرتا ہے کہ ہم حس کی غلطی کے وہاں قائل ہوں اسی طرح اگر خدا و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر کے مقابلہ میں کوئی حس سے استدلال کر کے اُس خبر کو غلط یا قابل تاویل ثابت کرے تو ہم ہرگز نہ مانیں گے بلکہ ہم اُس خبر کی وجہ سے حس کو غلط کہنے پر مجبور ہونگے
اہل حکمت جدیدہ صرف اتنی بات سے کہ (کمرے میں باریک سوراخ سے جانیوالا عکس دیوار پر الٹا پڑتا ہے) ہر چیز کے الٹی نظر آنے کے قائل ہوگئے اور اسکی کچھ پروانہ کی کہ وہ مشاہدہ اور بداہتہ کے خلاف ہے حالانکہ اس غلطی حس کے قائل ہونے پر مجبور کرنیوالی کوئی چیز نہیں جیسے شعلہ جوالہ وغیرہ میں ہے بلکہ صرف عقل انکی کہہ رہی ہے کہ ایک جزئی کا قیاس دوسری جزئی پر کرنا ضرور ہے اول تو یہ قاعدہ ہی غلط جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ قریب معلوم ہوگا پھر یہاں وہ قیاس بھی صحیح نہیں ہو سکتا اسلئے کہ بہت ہوگا تو صرف شبکیہ پر الٹی تصویر کھنچنا ثابت ہوگا پھر اس سے کیا ہوتا ہے تصویر کھنچنا اور ہے اور نظر آنا اور یہ کس طرح ثابت کیا جائیگا کہ تصویر کھنچنے ہی کا نام نظر آنا ہے۔ دیکھنا نفس ناطقہ کا کام ہے جو ایک خاص قوت کے واسطہ سے ظہور میں آتا ہے اور حس اس قدر ضرور گواہی دیتا ہے کہ وہ ادراک ایسا نہیں جیسے کسی کا ادراک اُسکی عکسی صورت دیکھنے سے ہوتا ہے بلکہ اصل شئی کے دیکھنے میں کوئی تامل نہیں رہتا۔ رہا یہ کہ آنکھ سے نور خارج ہوتا ہے یا کوئی اور طریقہ معین ہے سو اسکا حال معلوم نہیں ہوتا۔ ممکن ہے کہ کوئی اور طریقہ ہو جسکا حال ہمیں معلوم نہیں کیونکہ یہ دعوٰے تو کوئی کر ہی نہیں سکتا کہ ہر چیز کا علم ہمیں پورا پورا ہے غرض باوجودیکہ اقسام کے اعتراضات اس مذہب پر وارد ہوتے ہیں جنمیں سے تھوڑے

اوپر لکھے گئے مگر کسی کی طرف انہوں نے کچھ توجہ نہ کی اور حس کی غلطی کے قائل ہو گئے اسی طرح اہل اسلام خدا و رسول کی خبر کے مقابلہ میں حس کو ہرگز نہیں مانتے بلکہ وہ خبر انکو حس کو غلط کہنے پر مجبور کرتی ہے مثلاً جب قرآن و حدیث سے آسمانونکا وجود ثابت ہوگیا تو اب کوئی دوربین سے یہ ثابت کرنا چاہے کہ آسمان محسوس نہیں ہیں اسوجہ سے انکا وجود نہیں ہے تو اہل اسلام کبھی اسکو نہ مانیں گے اسلئے کہ اول تو کسی چیز کا نظر آنا اسکے موجود نہ ہونے پر دلیل نہیں دوسرا یہ کہ کوئی دوربین اگر دس بیس کوس کی کسی چیز کو بڑی کرکے بتلادے تو یہ کیونکر ثابت ہوگا کہ لاکھوں کوس کی چیز کو بھی بتلاسکتی ہے ہمارے دین میں آسمانوں کی مسافت پانسو برس کی راہ ہے اسکا ابطال عقل سے تو ممکن نہیں اگر دوربین سے ثابت کرنا چاہیں تو ہمارے مقابلہ میں مفید نہ ہوگا کیونکہ ہمارے پاس دوربین کا اتنی دور کی چیز کو صحیح بتلانا مسلم نہیں اور جب خود نفس حس میں غلطی اس قدر ہے کہ بحسب رائے حکمت جدیدہ سامنے کی کسی چیز کو صحیح نہیں دیکھ سکتا تو واسطہ احساس کی صحت کو کون قبول کریگا۔ قطع نظر اسکے آسمان شفاف ہے جس سے نظر پار ہوجاتی ہے جیسے ہوا یا صاف آئینہ کو اگر بالفرض دوربین اتنی دور کی چیز کو بتلا بھی سکے تو جب نفس مرئی میں صلاحیت رویت نہ ہو تو دوربین اس موقع میں کیا کام کرسکے الحاصل اس قسم کے کئی احتمال نکلتے ہیں جس سے آسمانونکا ابطال نہیں ہوسکتا اور یہ احتمال ایسے بھی نہیں جو الٹی تصویر محسوس ہونے میں قائم کئے جاتے ہیں جب ان لوگوں نے بداہت کے انکار کی کچھ پروا نہ کی اور الٹی تصویر محسوس ہونے کے قائل ہو کر غلطی حس کو مان لئے تو اہل اسلام اگر دوربین کی غلطی کو مان لیں تو کونسی قباحت ہوگی۔

معلوم نہیں کہ آخری زمانہ کے بعضے مسلمانوں کو حکمت جدیدہ کی دوربینوں نے

اس قدر کیوں مجبور کر دیا کہ خدا و رسول کی تکذیب پر آمادہ ہو گئے۔

اب مسئلہ مقائسہ جزئیات کو غور فرمائیے۔

ایک جزئی کا دوسری جزئی پر قیاس کرنے سے یقیناً کوئی بات ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر طرح سے ہر ایک امر میں اِن دونوں کا مشارک ہونا ضرور نہیں دیکھیے سنگ مقناطیس بھی پتھر ہے اور دوسرے بھی پتھر ہیں پھر کیا ہر پتھر سے کشش ہو سکتی ہے یا مقناطیس کو نہ دیکھا ہوا شخص اور پتھروں پر اُسکو قیاس کرکے اُسکی کشش کا انکار کرے تو کیا صحیح ہو سکتا ہے لعل و الماس وغیرہ بھی پتھر ہیں پھر انکو نہ دیکھا ہوا شخص اور پتھروں پر قیاس کرکے انکی روشنی اور شفافی کا انکار کرے تو کیا قابل اعتبار ہو سکتا ہے۔

تمام نباتات پر قیاس کرکے لجالو کو نہ دیکھا ہوا شخص اُسکے حس و حرکت کا انکار کرے تو کیا قابل تسلیم ہوگا۔ اگر کوئی طوطا مینا کو بات کرتے ہوئے نہ دیکھے اور دوسرے حیوانات پر انکو قیاس کرکے اُن کے بات کا انکار کرے تو کیا صحیح مانا جائیگا۔

جگنو کا چمکنا مثل تاروں کے کیا کسی قیاس سے باطل ہو سکتا ہے بندر کتا ہاتی گھوڑا لومڑی وغیرہ کے عاقلانہ حرکات کو نہ دیکھا ہوا شخص قیاساً انکار کرے تو کیا اُن مشاہدات کا جس سے کتابیں اور اخبارات بھرے ہیں ابطال ہو سکتا ہے۔

یہ چند مثالیں بطور مشتے نمونہ از خرواری لکھی گئیں اگر انواع و اصناف جزئیات میں غور کیا جائے تو ہزارہا چیزیں ایسی نکلینگی کہ اپنی خصوصیات میں بے نظیر ہونگی۔

اِس بنا پر ہم یقیناً کہہ سکتے ہیں کہ جو مسائل حکمیہ قیاسات تمثیلات وغیرہ سے ثابت کئے جاتے ہیں وہ ہرگز قابل یقین نہیں ہو سکتے حالانکہ اکثر مسائل حکمیہ میں بھی یہی طریقہ جاری رکھا گیا ہے چنانچہ مسئلہ باد و ہوائی طوفانی میں حکمائے سابق و حال کے استدلال

کا مدار قیاسات پر ہے۔ حکمائے سابق نے جب دیکھا کہ ہوا میں کوئی جسم حرکت کرتا ہے تو ہوا کو تموج ہوتا ہے اسپر انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ ہر تموج کے لئے کسی جسم کا ہوا میں حرکت کرنا ضروری ہے۔ اب یہ فکر ہوئی کہ ایسے جسم بتلائیجائیں کہ بکثرت ہوا میں حرکت کرتے ہوں چونکہ یہ بات ادخنہ اور ابخروں میں پائی گئی کہ کثرت بھی انکی مسلم ہی اور حرکت بھی ثابت ہوسکتی ہے اسوجہ سے کہ ادخنہ کبھی منجمد ہوکر اور کبھی خاکستر ہوکر گرتے ہیں اس لئے اسی کو باعث حرکت باد وہوائے طوفانی قرار دیا۔

حکمت جدیدہ والوں کو اُن کی تقلید گوارا نہ ہوئی اور بہ مصداق کل جدید لذیذ نئی تراش وخراش کی فکر میں ہوے دیکھا کہ چراغ حجرہ کی دہلیز کے پاس رکھا جاے تو اُسکی لو اندر کی طرف مائل ہوتی ہے اور اوپر کی چوکھٹ کے پاس رکھا جاے تو باہر کی طرف مائل ہوتی ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نیچے سے ہوا حجرہ میں داخل ہوتی ہے اور اوپر سے نکل جاتی ہے منشا اسکا یہ قرار دیا کہ حجرہ کی ہوا گرم ہوکر رقیق اور خفیف ہوتی ہے اور اوپر کی جانب حرکت کرکے باہر نکل جاتی ہی پھر اُس مقام کے بھرنے کے واسطے سرد اور ثقیل ہوا نیچے سے داخل ہوتی ہے۔ اور ہوا گرم ہوکر اوپر مائل ہونیکی ایک نظیر بھی ہم دست ملگئی کہ لوہا مثلاً آگ میں خوب گرم کیا جاے اور اُسکے قریب کوئی خفیف چیز مثلاً کاغذ لیجاویں تو اوپر کی طرف حرکت کریگا۔ الحاصل ان جزئیات پر قیاس کرکے انہوں نے مطلق حرکت کا مدار خصوصاً ہوائے تند طوفانی کا اُسکے گرم ہونے پر قرار دیا اور یہ ثابت کیا کہ آفتاب کی گرمی سے نیچے کی ہوا گرم ہوتی ہی اور خفیف ہوکر اوپر حرکت کرتی ہے اور اُس مقام کو بھرنے کے لئے ثقیل ہوا حرکت کرکے نیچے آتی ہے اسی ہوائے متحرک کا نام طوفانی ہوا اور تُند باد ہے۔

اس میں شبہہ نہیں کہ اس قسم کی تشبیہات و قیاسات سے ایک چیز کا تصور تو ہو جاتا ہے مگر تصدیق اس امر کی نہیں ہو سکتی کہ فی الواقع ہوائے طوفانی دو دو چار چار مہینے مختلف مقامات و دریا میں اُس شدت سے بہتی ہے کہ الامان کسی مقام کے بھرنے کو جاتی ہو گی۔ گھر میں بیٹھکر تصورات کو بڑہانیکے لئے یہ اچھے ذرایع ہیں مگر جو لوگ طوفانی صدمہ اُٹھا چکے ہیں اُن کی تسکین ان دلائل سے کبھی نہیں ہوتی کیونکہ انکو یہ بات معلوم ہے کہ اُسوقت سوائے خدا تعالی کے یاد کرنے اور کمال تضرع و زاری سے دعا کرنیکے کچھ نہیں سوجتا مسلمان کافر حکیم سب اُس ایک خدا کو یاد کرنے لگتے ہیں جسکے قبضۂ قدرت میں ہوا کا خزانہ ہے اور جس وقت چاہتا ہے چھوڑتا ہے اور جب چاہتا ہے روکتا ہے

اہل دانش سمجھ سکتے ہیں کہ یہ دونوں استدلال کس قدر ضعیف ہیں اس لئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ جزئی کا قیاس جزئی پر کرنا مفید علم نہیں ہو سکتا صرف اس سے تخیل ہو گی جو خصم کے مقابلہ میں مفید نہیں اگر احتمال ہی قایم کرنا ہے تو یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ جیسے زمین اپنے محور پر گھومتی ہے بغیر کسی محرک کے ویسا ہی وہ بھی حرکت کرتی ہے صرف اسقدر فرق ہے کہ وہ ہمیشہ متحرک ہے اور یہ گاہ گاہ اور معلوم نہیں اسمیں کیا قباحت دیکھی گئی کہ خدا تعالی کے اختیار پر محول کر دیں کہ جب چاہتا ہے اُسکو حرکت دیتا ہے اور جب چاہتا ہے ساکن کر دیتا ہے آخر جہاں کوئی بات نہیں بنتی تو حکما بھی اُسکو خدا تعالی پر محول کر دیتے ہیں۔

پہلے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بارہا دیکھا جاتا ہے کہ ابر زور سے حرکت کرتے ہیں اور ہوا ساکن رہتی ہے اور کوئی چیز متحرک نہیں ہوتی اور ہوا زور سے چلتی ہے اس کا جواب یہی ہے کہ عدم علم سے عدم شی نہیں ہو سکتا جائز ہے کہ کوئی شی متحرک ہوا

اور ہمیں معلوم نہ ہو۔ مگر یہ جواب مسکت نہیں ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ بھی جائز ہے کہ واقع میں کوئی دوسرا سبب ہو۔ اور ہمیں معلوم نہ ہو اس لئے کہ عدم علم سے عدم شی لازم نہیں

اور حکمت جدیدہ پر یہ اعتراض آتا ہے کہ۔

یہ بات مسلم ہے کہ کرہ ہوا تمام زمین و آب کو محیط ہے اور یہ بھی قابل تسلیم ہے کہ کل ہوا گرم نہیں ہوتی بلکہ وہی گرم ہوتی ہے جس پر آفتاب کی شعاعیں سیدھی پڑیں جیسے حکمت جدیدہ میں مصرح ہے اور ظاہر ہے کہ ویسا مقام کرہ ہوا کا ایک چھوٹا جز ہوگا پھر جب صعود تیں کہ وہ ہوا گرم ہوکر صعود کرے تو ضرور ہے کہ ہر طرف کی ہوا اُسکے بھرنیکے لئے آوے ورنہ ترجیح بلا مرجح ہوگی اب فرض کرو کہ پچاس میل کا دائرہ ہوا کا مثلاً گرم ہوکر صعود کرنا چاہے تو چاہیے کہ جمیع جوانب کے اجزائے متصلہ اولاً حرکت کریں پھر اُنکے متصل اجزا اور یہ حرکت بعینہ ایسی ہوگی جیسے پانی پتھر مارنے سے جب جدا ہوتا ہے تو اُس مقام کے بھرنیکے واسطے ہر طرف سے پانی حرکت کرتا ہے یہ حرکت بشرط عدم مانع اجزائے متحرکہ میں متشابہ ہوگی اسوقت تک کہ سکون ہوجا۔ اِسیطرح جمیع جوانب ہوائے صاعدہ کی حرکت متشابہ ہوگی حالانکہ تجربہ اور مشاہدہ سے ثابت ہے کہ آندھی یا طوفان کسی مقام خاص میں ہوتے ہیں اور اُسکے گرد و نواح میں ہوا کو سکون ہوتا ہے اور اگر یہ عذر کیا جائے کہ دائرہ کا طرف وسط ہندوستان میں بنتا ہے اور سلسلہ حرکت کا اُسی ملک میں ختم ہوجاتا ہے تو وہ صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ جو اسباب حرارت کے ہند میں ہیں دکن میں بھی موجود ہیں کیونکہ آفتاب کی سیدھی شعاعیں دکن میں بھی برابر پڑتی ہیں بلکہ اگر عرض بلد کو دیکھیں تو دکن کا عرض کم ہے اس لحاظ سے تو یہاں زیادہ تر گرمی ہونا چاہئے بہرحال اسمیں کوئی شک نہیں کہ دونوں منطقہ حارہ میں واقع ہیں پھر کیا وجہ کہ وہ دائرہ دکن میں یا قریب دکن کے واقع نہ ہوسکے

جس کے بھرنے کو ہوا آندھی بن کر جاوے۔

جون جولائی میں دریاے سقوطرہ کا جن صاحبوں نے سفر کیا ہو وہ جانتے ہیں کہ کس زور سے دن رات ہوا چلتی رہتی ہے پرلیس صاحب نے ہر ساعت میں اس ہوا کی رفتار ۳۲ میل اور ریوری رنٹ صاحب کی تحقیق سے سو میل ثابت ہے دو تین مہینے تک یہ ہوا برابر شرق کی طرف چلتی ہے۔ وہ دائرہ اگر بمبئی میں یا اُس سے اور شمال مشرق کی جانب بنتا ہو تو اُسی زور سے دکن میں بھی چلنا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔

جب دائرہ مذکورہ آفتاب کی حرارت سے بنتا ہے تو کوئی مقام اُسکا معین نہیں ہو سکتا بلکہ حسب تقریر سابق آناً فاناً بحسب انتقالات محاذات شمس منتقل ہوتا جائیگا اس صورت میں ضرور ہوگا کہ دریا میں ہوا کی جہت ہر روز شرقاً و غرباً بدلا کرے مثلاً صبح کو غربی ہو تو شام کو شرقی ہو کیونکہ جدھر جدھر وہ دائرہ جائیگا اودھر کیطرف ہوا بہیگی حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے۔ اور جس زور کی ہوا دریا میں چلتی ہو خشکی پر بھی چلنا چاہیے کیونکہ حوالی مدراس میں اگر وہ دائرہ ہوا ہو اور اُسکے بھر نیکے لئے طوفانی ہوا جو دریاے سقوطرہ میں مثلاً چلتی ہے آوے تو چاہیے کہ دکن میں وہ ہوا سرعت اور رشدت میں دریائی ہوا سے زیادہ ہو اسلئے کہ جس قدر وہ دائرہ قریب ہوگا نزدیک ہوا جلد آئیگی اور بتدریج اُسکا زور کم ہوتا جائیگا۔ یہاں تک کہ بعد ایک مسافت معتدہ کے وہ زور بلکہ اصل حرکت ہوا کی جاتی رہیگی۔ حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے۔

چونکہ دائرہ ہواے صاعدہ کا ہمیشہ آفتاب کے محاذی ہوگا تو ضرور ہے کہ جن ملکوں میں آفتاب سمت الراس پر ہوتا ہے وہاں قبل دوپہر کے مشرق کی جانب اور بعد دوپہر کے مغرب کی جانب سے ہوا چلا کرے اسلئے کہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ ہر وقت

حجرہ کی ہوا باوجود دہوپ وغیرہ اسباب خارج نہ ہونیکے گرم ہوکر صعود کرتی ہے تو گرمی کے موسم میں میدان کی ہوا نہایت گرم ہوکر صعود کریگی اور دوسری ہوا اُسکے مقام کو بھرنیکے لئے ضرور آئیگی۔ جیسے طوفان میں ہوتا ہے تو چاہیئے کہ ہر روز دو وقت اگر طوفانی ہوا نہ ہو تو زور سے چلنا تو ضرور ہوگا خصوصًا قبل اور بعد دوپہر کے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔

الحاصل یہ بات کبھی قرین قیاس نہیں کہ گرمی کیوجہ سے ہوا میں جو تخلل پیدا ہوتا ہے اُسکے بھرنے کے لئے ہوا چلکر طوفان پیدا کرتی ہے طوفان پیدا ہونا تو بڑی بات ہے مشاہدہ سے ثابت ہے کہ گرمی کے وقت بارہا ہوا متحرک نہیں ہوتی اسیوجہ سے پنکھے کی اکثر ضرورت ہوا کرتی ہے۔

اس تقریر سے اہل انصاف پر ظاہر ہوگیا ہوگا کہ اس مسئلہ میں صرف مغالطہ دہی ہے۔ ابتدائی دعوے مشاہدہ کا ہے اور مشاہدہ وہی کہ جو چراغ کی حرکت کمرے کے دروازیکے پاس مختلف ہوتی ہے۔ باوجود اس مشاہدہ کے جب مسئلہ طوفان کا ثابت نہ ہوسکا تو معلوم ہوا کہ طوفان کی علت معیّن کرنے میں خطا ہوئی کہ محرک ہوا واقع میں کوئی دوسری چیز ہے اور صرف بعض قرائن سے کوئی اور چیز قرار دیگئی کہ اس مقام میں ایک واقعہ چسپاں ہے کہ میرے ایک دوست اپنا دیکھا ہوا واقعہ بیان کرتے تھے کہ کسی قصبہ میں ایک ہاتی شہر پناہ کے دروازے میں داخل ہورہا تھا کہ ایک اونٹ نے اُسکو پیچھے سے کاٹ کھایا اس زور سے کہ بے اختیار گھبر لکے ہاتی بھاگا اور حالت بدحواسی میں یہ دریافت نہ کرسکا کہ کس چیز نے اُسکو کاٹا مگر چونکہ دروازے میں یہ واقعہ پیش آیا تھا اسکے سمجھ میں بھی آیا کہ دروازے نے کاٹا

چنانچہ بیس پچیس سال تک وہ ہاتی وہاں تھا کبھی اُس دروازے میں وہ نہ گیا جب
اُس دروازے کی طرف فوجدار اُسکو لیجاتا کترا کے بھاگتا آخر مجبور ہو کر دوسرے دروازے
سے قصبہ میں لیجاتا حاصل یہ کہ جیسے اُس ہاتی نے کاٹنے والیکو قرینہ سے ٹھہرالیا تھا
ویسا ہی محرک ہوا یہاں بھی قرینہ سے ٹھہرایا جارہا ہے اور منشا اُسکا یہاں وہی ہے
کہ ایک جزئی کا دوسرے جزئی پر قیاس کیا گیا۔

اگر کہا جاے یہاں قیاس جزئی کا جزئی پر نہیں ہے بلکہ احکام جز کے کل پر جاری
کیے جارہے ہیں اِسلیے کہ ہوا حجرہ کی جزو ہوا ئے کرہ ہوا ہے تو ہم کہیں گے کہ
جزو پر کل کا قیاس کرنا بھی صحیح نہیں اِسلیے کہ جزو بھی آخر مغائر کل ہے اور دو متغایروں
میں ضرور نہیں کہ من جمیع الوجوہ مشارکت ہو دیکھیے کچھ چند بالوں کی رسی اگر بنائی
جاے تو کل میں وہ قوت ہوگی جو جزء میں نہیں یعنی ایک بال میں ہونا ممکن نہیں۔
یہ تقریر علی سبیل التسلیم تھی ورنہ جس مسئلہ میں ہماری بحث ہے وہاں جزئی کا جزئی پر
قیاس ہے اِسلیے کہ کمرے کی ہوا پر طوفانی ہوا کا قیاس کیا گیا ہے اور وہ دونوں
جزئیاں ہوا کی ہیں۔

الحاصل جو مشاہدہ ہے اُس کا انکار نہیں جسکا انکار ہے وہ مشاہدہ نہیں اُسکی
بعینہ وہی مثال ہوئی کہ کمرے سے الٹی صورت جاتے ہوئے دیکھا تو اُس پر
قیاس جما دیا کہ ہر چیز الٹی محسوس ہوتی ہے گو خلاف مشاہدہ ہے اسیطرح اہل
حکمت جدیدہ نے مقناطیس کو دیکھا کہ لوہے کو کھینچتا ہے تو بعضے خیالات کو پورا
کرنے کے لیے اُسپر قیاس کر کے زمین کی کشش کے قائل ہو گئے۔ اور اُسپر
ایک قرینہ بھی ہاتھ آگیا کہ پتھر اوپر پھینکیں تو زمین کی طرف آتا ہے۔ اِس مسئلہ میں

حکمائے سابق کا قول ہے کہ اجسام و اثقال بالطبع مرکز کی طرف مائل ہیں اسوجہ سے
پتھر نیچے آتا ہے۔ پتھر کا نیچے آنا زمین کی کشش کو ثابت نہیں کرسکتا جائز ہے کہ ثقل
کی وجہ سے نیچے آتا ہو۔ جیسا کہ اہل حکمت جدیدہ ہوا کے دباؤ کے مسئلہ میں خود قائل
ہیں کہ نیچے کی ہوا بھاری ہے اس وجہ سے کہ تمام کرہ ہوا کا وزن اسپر ہے چنانچہ
مقدار ثقل کا اندازہ کیا گیا ہے کہ ایک انچ مربع سطح پر ۲۵۰ پونڈ وزن ہوتا ہے۔
اور ہر آدمی پر تین سو بیانوے ۳۹۲ من وزن ہے۔ اگر اندرونی ہوا نہ ہو تو آدمی اسکے
دباؤ سے پھٹ جاوے اس سے ظاہر ہے کہ ہوا ثقل کی وجہ سے نیچے کی طرف
مثل پتھر کے مائل ہے۔ ورنہ آدمی کے پھٹ جانیکی کوئی وجہ نہیں۔ جب انکے
اعتراف سے ایک وزن دار چیز ایسی نکلی کہ بالطبع نیچے کی طرف مائل ہو تو دوسرے
وزن دار چیزوں کا بھی یہی حال ہوگا۔ اسلئے کہ نفس وزندار ہونے میں دونوں برابر ہیں
اگر کہا جاوے کہ ہوا کا نیچے کے طرف مائل ہونا بھی زمین ہی کی کشش سے
ہے تو اُسکا۔

جواب یہ ہے کہ زمین اپنی کشش سے ہوا کے پورے کرہ کو اپنی طرف
کھینچیگی تاکہ ہوا کا کرہ زمین سے علیحدہ نہ ہو اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اوپر کی ہوا نیچے
کی ہوا کو دابے اسلئے کہ ہوا کا خاصہ ہے کہ جس مقام میں رہیگی جب تک کوئی سبب قوی
نہ ہو اپنا قوام اصلی نہ چھوڑے گی اور کسی عارض کی وجہ سے اگر قوام اصلی چھوٹ بھی جاوے
تو دوسرے ہوا کو اپنی ہم قوام بنالیتی ہے چنانچہ ائرپمپ مشاہد ہے کہ جیسے جیسے ہوا خالی
ہوتی ہے کل شیشے کی ہوا متخلخل اور پتلی ہوتی ہے یہ نہیں ہوتا کہ صرف کشش کے مقام پر
متخلخل ہو اور تمام شیشے میں متکاثف رہے ورنہ لازم آئیگا کہ کشش کے مقام پر

خلا ہو اور باقی ہوا اپنی حالت پر باقی رہے۔

اور یہ بات بھی حکمت جدیدہ میں مسلم ہے کہ جہاں ہوا حرارت کی وجہ سے خفیف و متخلخل ہوتی ہے فوراً دوسری ہوا اس مقام کے بھرنے کو پہونچ جاتی ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا غرض کئی طور سے ثابت ہے کہ ہوائی اجزا اپنا قوام فوراً یکساں کر لیتے ہیں یہ نہیں ہوتا کہ اُسکے اجزا میں تفاوت رہے اس طور سے کہ نیچے کے اجزا متکاثف ہوں اور اوپر کے متخلخل حالانکہ دابنے کی صورتمیں ضرور ہے کہ نیچے کے اجزا متکاثف ہوں جیسے روئی کے اوپر وزن دار دابنے والی چیز رکھیں تو نیچے کی اور اوپر کی روئی متخالف القوام ہوتی ہے جب کل اجزائے ہوا متساوی القوام ہوں تو دباؤ کی کوئی صورت نہیں۔

کشش مقناطیسی کا خاصہ ہے کہ نزدیک سے زیادہ ہوتی ہے اور جوں جوں دور ہوتی جاتی ہے کمزور ہوتی ہے۔ اگر کشش زمین کی قوت کرہ ہوا کے اوپر کے سطح تک ہو تو قریب کی کشش نہایت پرزور ہوگی اسصورتمیں چاہیے کہ ابر اور پرندے وغیرہ جو ہوا میں ایک لمحہ نہ ٹھہر سکیں بلکہ زمین اپنی قوی کشش سے فوراً اُنکو کھینچ لے۔ حالانکہ وہ خلاف مشاہدہ ہے کشش مقناطیسی ایک خاص قسم کی قوت تعشقی ہے کہ جن دو چیزوں میں خاص قسم کا تعلق ہوتا ہے وہیں یہ قوت اثر کرتی ہے پھر جب اُن دونوں کا اتصال ہوتا ہے تو وہ جدا نہیں ہوتی جب تک کوئی ایسی قوت جدا نہ کرے جو اُس قوت پر غالب ہو اگر قوت مقناطیسی اجسام کو کھینچنے والی زمین میں ہو تو چاہیے کہ کسی چیز کو اُس سے جدا نہ کر سکیں کیونکہ کوئی زمین پر رہنے والا ایسا قوی نہیں جسکی قوت زمین کی قوت پر غالب ہو حالانکہ مشاہدہ سے ثابت ہے کہ بچہ بھی زمین سے قدم اٹھا کر چلتا ہے اور اپنی قوت کے مناسب اجسام

زمین سے اٹھاتا ہے۔

اگر فرض کیا جاوے کہ کئے سن کا پتھر اوپر پھینکیں اور دس بیس میل حرکت قسری سے وہ اوپر جاوے اُس مقام تک جہاں حرکت قسری کی انتہا ہو تو وہاں اسکو سکون ہوگا۔ پھر بحسب اصول حکمت جدیدہ زمین کی کشش اُسکو وہاں سے پھیر لادیگی اسلئے کہ حکمت جدیدہ میں یہ ثابت ہے کہ کوئی جسم بالطبع یعنی اپنی ذات سے نیچے کی طرف مائل نہیں ہوتا اسوجہ سے وہ جسم چاہتا ہے کہ وہیں ساکن رہے اور جسامت اُس جسم کی جس کا وزن کھینچنے والے کی قوت کیساتھ مقاومت کرتا ہے نہیں چاہتی کہ کوئی اسکو کھینچ لے مگر زمین اُسکو وہاں سے کھینچ لاتی ہے اگرچہ وزن اُسکا ہزار من کا ہو کیونکہ زمین کی قوت بہ نسبت اُسکے جسمانی قوت کے ہزاروں حصے زیادہ ہے اسلئے اُسکے جسم کی قوت زمین کی قوت کے ساتھ مقاومت نہ کرسکے گی۔

یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ ہر چیز کی جسامت بھی بمنزلہ قوت کے ہوتی ہے اسلئے کہ جیسے ایک طاقت دوسری طاقت کی مقاومت کرتی ہے اسیطرح جسامت بھی دوسرے طاقت کیساتھ مقاومت کرتی ہے اور جیسے جسامت وزن کی جاتی ہے طاقت بھی وزن کیجاتی ہے اُن ترازوؤں سے جو اُس کام کے لئے موضوع ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ جب وہ جسم بعد حرکت قسری کے ساکن ہوگیا اُسوقت زمین کی قوت اُسکی جسمی قوت پر غالب ہوئی اور اُس پھینکنے والے کی قوت پر اُسکا غلبہ نہ ہوسکا حالانکہ جس وقت قوت قاسر اُس جسم کو زمین سے دور کررہی تھی قوت جسمانی اُس جسم کی بھی اُس کیساتھ مقاومت کررہی تھی جسکی وجہ سے آخر وہ ٹھہر گیا۔

اِس موقع میں صرف زمین کی قوت جاذبہ ہی پر اُس جسم کے روکنے کا بار نہ تھا بلکہ

قوت جسمانی اُس جسم کی بھی اُسکی مددگار تھی باوجود اُس کے اُن دونوں قوتوں پر قاسر کی قوت غالب ہوگئی۔ اِس سے صاف ظاہر ہے کہ زمین کی قوت جاذبہ برائے نام بھی قوت قاسرہ کی مقاومت کرنے والی صرف قوت جسمانی تھی۔ اور جب قوت جاذبہ زمین کا اثر حرکت قسریہ کے وقت ثابت نہ ہوا تو اُس پتھر کے سکون کے بعد کشش زمین کے قائل ہونا ایک ایسا ضعیف احتمال ہے کہ کوئی عاقل اُس کا قائل نہیں ہوسکتا یہاں وہ مقولہ صادق آتا ہے صلبت علی الاسد وبلت عن النقد۔ اگر زمین میں قوت مقناطیسی ہو تو ہر ایک جزو میں بھی ضرور ہوگی چنانچہ تسلیم کیا گیا ہے کہ ہر ایک جزو کے مقابل جو جسم علیحدہ ہو اُسکو وہ جزو زمین اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ اِس صورت میں چاہئے کہ ہوا کا کوئی جزو حرکت نہ کر سکے اسلئے کہ ہر جزو ہوا کو ہر جزو محاذی زمین اپنی طرف کھینچتا ہے حالانکہ اوپر معلوم ہوا کہ کمرہ کی ہوا گرم ہونیکی وجہ سے اوپر حرکت کرتی ہے جسکا تجربہ چراغ کی لو سے کیا جاتا ہے کہ ہوا نیچے سے داخل اور اوپر سے خارج ہوتی ہے اگر مقناطیسی کشش اجزائے زمین میں ہوتی تو ممکن نہ تھا کہ تھوڑی سی حرارت کا زور زمین کی پُرزور کشش پر اِس قدر غالب ہو کہ اجزاے ہوا کو اجزاے زمین کے قبضہ سے نکالدے۔ ہم نے مانا کہ تمام اجزاے زمین میں قوت جاذبہ ہے جس کی وجہ سے اجزاے ہوا منجذب ہوتے ہیں۔ مگر اِس کا کیا جواب کہ جن اجزا کے ساتھ جو ہوا متصل ہے اُسپر اجزاے بعیدہ کا اثر کیونکر ہوا یہ امر مشاہد ہے کہ لوہے کا ٹکڑا ایک مقناطیس کیساتھ متصل ہو تو دوسرا مقناطیس اُس قوت والا دور سے اُسکو کھینچ نہیں سکتا پھر یہ اجزائے بعیدہ زمین اُس ہوا کو جو دوسرے اجزا کے ساتھ متصل تھے کس طرح کھینچ سکے۔

الحاصل اہل انصاف گر تجرید ذہن کرکے اِن دلائل کی طرف توجہ کریں۔

تو کشش زمین کے ہرگز قائل نہ ہوں گے اور جب کشش ثابت نہ ہو تو ہوا کا دباؤ کسی چیز پر ثابت نہیں ہو سکتا اسلئے کہ بحسب حکمت جدیدہ کوئی جسم بالطبع نیچے مائل نہیں اور جب ہوا نیچے کی طرف مائل نہ ہو تو نیچے والی چیز کو دابنا اُس کا کیونکر ثابت ہوگا۔

اب ہم اُن مشاہدوں میں بحث کرتے ہیں جن سے اہل حکمت جدیدہ ہوا کے دباؤ کو ثابت کرتے ہیں۔

(۱) ایک مشاہدہ یہ ہے کہ کسی شیشے کے ایک طرف ہاتھ رکھیں اور بذریعہ ایرپمپ دوسرے طرف سے ہوا اُسمیں سے نکالیں تو ہاتھ کو سخت ایذا ہوتی ہے سبب اُس کا یہ ہے کہ ہوا دابتی ہے۔ اہل دانش پر پوشیدہ نہیں کہ مشاہدہ کس چیز کا ہے اور ثابت کون چیز کیجارہی ہے۔ ہاتھ کی ایذا اگر ہوا کے دباؤ میں منحصر ہوتی تو البتہ یہ مدعا ثابت ہوتا پھر یہ کوئی نہیں پوچھتا کہ ہاتھ پر ایذا کس طرف ہوتی ہے جس طرف ایرپمپ ہے اودھر یا اُس کے جانب مخالف۔ اس پر کوئی دلیل قائم نہیں کہ وہ ایذا ہوا کے دباؤ کی وجہ سے ہوتی ہے بلکہ یہاں صرف یہ خیال کیا گیا کہ ہوا بھی جسم ہے اور جب کوئی جسم کسی جسم کے اوپر ہوتا ہے تو نیچے کے جسم کو دابتا ہے اور اسوجہ سے دابنے والے جسم کو بشرط حس ایذا ہوتی ہے یہ خیال سہل الحصول ایسا کچھ متمکن ہوا کہ نظر کو کسی طرف جانے کا موقع نہ ملا اور اس طرف کچھ توجہ نہ ہوئی کہ سب جسم ایک قسم کے نہیں ہوتے کوئی ثقیل ہوتا ہے کوئی خفیف کوئی لطیف کوئی کثیف کسی میں کشش ہوتی ہے کسی میں نہیں کوئی قبول کشش کرتا ہے کوئی نہیں کرتا کوئی خرق والتیام کو قبول کرتا ہے کوئی نہیں کرتا کوئی اوپر کی جانب مائل ہوتا ہے کوئی نیچے کی جانب۔

الغرض اقسام کے اجسام ہیں اور اقسام کے حالات سب کو ایک حکم میں

شریک کرنا خلاف بداہت ہے البتہ اگر پتھر کے نیچے ہاتھ ہو تو اسکو تکلیف ہوگی ہوا کوئی ایسا جسم نہیں کہ اسکے دباؤ سے تکلیف ہو اسی وجہ سے سینکڑوں من ہوا کا وزن آدمی پر تسلیم کر لیا گیا ہے باوجود اسکے پھر تکلیف نہیں ہوتی۔

ہوا اگرچہ جسم ہے مگر خفیف ہے چنانچہ اسی وجہ سے اوپر کی جانب مائل ہوتی ہے اور اُسکا تجربہ بہت آسان ہے۔ مشک میں ہوا بھر دیجئے پھر دیکھئے کہ پانی میں کس وقت سے وہ ڈوبتی ہے۔ اول تو ڈوبنا ہی مشکل ہے اور اگر ڈوبے بھی تو تہ آب میں اُسکو اگر چھوڑ دیں تو کتنا ہی عمیق پانی ہو چیر پھاڑ کر اوپر نکل آتی ہے اگر نفس ہوا میں دباؤ ہوتا تو وہ خود ڈوبتی اور اگر اتنا وزن اُسکا نہیں ہے کہ پانی پر غالب ہو کر اُسکو پھاڑ سکے تو یہ ضرور تھا کہ جب تہ کو پہونچائے جاتی وہیں ٹھہرے رہتی۔

اور اگر زمین کو کشش ہوتی تو وہ مشک تہ آب سے اوپر نہ آسکتی کیونکہ ہوائے مقیدہ میں اتنی قوت کہاں سے آگئی کہ زمین کی قوت پر غالب ہو کر اُسکے قابو سے نکل جائے۔

اس سے ثابت ہے کہ نہ زمین میں کشش ہے نہ ہوا میں دباؤ بلکہ ہوا بالطبع اوپر کی جانب مائل ہے۔

اب یہاں یہ بات غور طلب ہے کہ پوری ہوا مشک کے اندر کی پر زور کرتی ہے یا ہر ایک جزو اُسکا کیونکہ یہ بات تو ہرگز قرین قیاس نہیں کہ ہر جزو ہوا کا نیچے کی جانب مائل ہو اور مجموع اوپر کی جانب اور یہ بات بھی قابل تسلیم نہیں کہ کسی جزو میں حرکت نہ ہو اور مجموع اوپر کی طرف حرکت کرے اسلئے کہ مجموع میں کوئی بات ایسی نہیں جو اجزا میں نہ ہو سوائے اسکے کہ مشک اُسکو احاطہ کئے ہوئے ہے اور ظاہر ہے کہ

اُس حرکت میں مشک کو کوئی دخل نہیں بلکہ وہ اُس حرکت کے مانع ہے اسلئے کہ اگر اُسمیں ہوا
نہ ہو تو وہ ڈوب جاتی ہے غرض اجزائے ہوائی مشک میں میلان طبعی نہ ہوتا تو مجموعہ
کا حرکت کرنا صحیح نہ ہو سکتا اِس سے معلوم ہوا کہ حرکت صاعدہ مشک میں ہر جزو
ہوائے داخلی کو دخل ہے۔ اور اِس سے یہ امر مبرہن ہو گیا کہ بالطبع ہوا اوپر کی جانب
حرکت کرتی ہے اِسیوجہ سے پتھر قعر آب میں جب پہونچتا ہے تو وہ ہوا جو اُسکے ساتھ
ہوتی ہے اوپر آتی ہے جس سے حباب نمایاں ہوتے ہیں اب غور کیجئے کہ جب ہر جزو ہوا
کا اوپر کی جانب مائل ہو تو اُسکا دباؤ نیچے کی یا بازو کی چیز پر کیونکر ہو سکے گا۔

یہاں ایک اور امر قابل توجہ ہے کہ مشک میں مسامات ضرور ہوتے ہیں
اور جب وہ پانی میں ڈوبتی ہے تو تمام مسامات سے رطوبت ہوا میں ضرور جاتی ہے
اور رطوبت کا مقتضی یہ ہے کہ مرطوب چیز کو بھاری کر دیتی ہے اِس سے معلوم
ہوا کہ اُس مشک کے اندر کی ہوا بہ نسبت زمینی ہوا کے بھاری ہے باوجود اُسکے
ہوا کے میل طبعی میں کچھ فرق نہ آیا اور وہ اوپر آگئی تو جہاں ہوا اپنی حیز طبعی میں
رطوبت عارضی سے خالی ہو کس قدر خفیف اور اوپر کی جانب مائل ہو گی اِس سے
ظاہر ہے کہ ہوا کا دباؤ کسی چیز پر نہیں ہو سکتا مشک کے اوپر آنے سے ایک مسئلہ
اور بھی ثابت ہوا کہ جیسے ہوا میں دباؤ نہیں اسی طرح پانی میں بھی نہیں اسلئے کہ مشک کی
ہوا کا وزن دس پانچ سیر کا ہو گا۔ اُسمیں اتنی قوت ہے کہ اگر کئی ہزار من کا عمود
پانی کا اُسپر ہو سب کو دفع کر کے اوپر نکل آتی ہے اگر پانی اُسکو دباتا تو ہزار من کے
وزن کیساتھ وہ ہرگز مقاومت نہ کر سکتی اِس سے ظاہر ہے کہ پانی میں دباؤ نہیں
حالانکہ ثقل اُس کا محسوس ہے۔ جب پانی اپنی حیز میں باوجود ثقل محسوس کے نہیں دباتا

تو ہوا کا دابنا کیونکر قابل تسلیم ہوگا حالانکہ اُس کا خفیف ہونا محسوس ہے زمین
باوجودیکہ سب سے زیادہ ثقیل ہے مگر اپنی حیز میں وہ بھی نہیں دابتی دیکھ لیجئے کوئلے
وغیرہ کی معدنیں جو کھودی جاتی ہیں کئی میل زمین اندر سے خالی کیجاتی ہے جس کا
سقف بے ستون زمین ہوتی ہے اگر زمین نیچے کی طرف مائل ہو کر اُس ہوا وغیرہ
کو جو وہاں ہوتی ہیں دابتی تو دم بھر معلق رہنا اُس سقف کا محال تھا ۔

اِس مقام میں ادنیٰ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ جسطرح اُس زمین سے
بعض اجزا نکال لینے سے دباؤ زمین کا لازم نہیں اسی طرح ہوا میں سے
بعض اجزائے ہوا کو بذریعۂ ایرپمپ کے نکال لینے سے دباؤ ہوا کا لازم نہیں

لِم اس کا یہ ہے کہ ہر عنصر جب تک اپنی حیز طبعی میں رہتا ہے اُسکے اجزا
باہم متصل ہوتے ہیں اور گویا ایک قسم کی کشش اُن اجزا میں باہم ہوتی ہے جسکی
وجہ سے کوئی جزو کسی جزو کو دابتا نہیں بلکہ تمام اجزا آپس میں کھنچے ہوئے اور ساکن
ہوتے ہیں۔

اِس مقام میں شاید یہ کہا جائیگا کہ اگر ہوا کی حرکت اوپر کی جانب ہو تو چاہئے
کہ کل ہوا اوپر چلی جائے اور زمین ہوا سے بالکل خالی ہو جائے ۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ واقعی مقتضائے طبیعت ہوا تو یہی تھا مگر حکمت الٰہی
مقتضی اسکی ہے کہ زمین ہوا سے خالی نہ رہے اسلئے عالم اسباب میں اُس کے
روک کے واسطے کرۂ زمہریر وغیرہ اشیا لگادئے گئے ہیں جن میں بعض کا ہمیں
علم ہے اور اکثر کا علم نہیں ۔

الغرض اُس کا حیز طبعی بالائے زمین قرار دیا گیا اور ہر چند ہر جزو اُسکا مائل

علو ہے مگر مجموع حیز طبعی سے خارج نہیں ہوسکتی مشیت ایزدی نے اُسکو ایک
تہ و بالا میں ڈال رکھا ہے۔

دوسرا جواب اسکا یہ ہے کہ یہ سوال فطرت سے متعلق ہے اگر اس قسم
کے سوال جائز رکھے جائیں تو ہمیں بڑی وسعت ملیگی اور ہم ہر بات کی وجہ پوچھیں گے
مثلاً آفتاب کی کشش اور سکون کی کیا وجہ زمین و کواکب کیوں گردش میں پڑے
ہیں چاند آفتاب کو چھوڑکر زمین کے اطراف کیوں چکر کھا رہا ہے اور سوائے اسکے
ہزارہا سوال وارد ہوں گے جن کا جواب ممکن نہیں مگر اس قسم کے سوال نہ شرعاً
جائز ہیں نہ عقلاً چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ

الحاصل ہوا کا خفیف ہونا اور بالطبع اوپر کی جانب حرکت کرنا اور زمین کا
اُسکو کشش نہ کرنا جب کئی دلیلوں اور مشاہدوں سے ثابت ہوگیا تو معلوم ہوا کہ
شیشے سے ہوا خالی ہونیکے وقت ہاتھ میں جو درد ہوتا ہے وہ ہوا کے دباؤ سے
نہیں اُسکی علت کچھ اور ہوگی اور وہ نہ معلوم ہوا اور ادنیٰ قرینہ سے ہوا کا دباؤ خیال
کرلیا جائے تو اُس مذکورہ ہاتی کا حال ہوجائیگا۔ کہ ادنیٰ قرینہ سے دروازے کے
کاٹنے کو خیال میں جما رکھا تھا۔

شیشے سے ہوا خالی کرنے میں جو درد ہوتا ہے اگر ہوا کی دباؤ سے ہو تو
چاہئیے کہ اولاً دباؤ محسوس ہو اُسکے بعد درد ہو جیسے اور وزن دار چیز ونکے ہاتھ پر
رکھنے سے ہوتا ہے اسلئے کہ ہوا کا عمود جب اس قدر بھاری ہے کہ ہر انچ پر ۲۵۰
پونڈ اُسکا وزن ہے تو ہاتھ پر کئی من وزن ہوگا۔ اگر دس پانچ سیر وزن دار لکڑی وغیرہ
کا عمود ہاتھ پر رکھ لیا جائے تو وزن اُس کا صاف محسوس ہوتا ہے۔ چہ جائیکہ

سینکڑوں من کا وزن ہو اور محسوس نہ ہو ہرگز عقل سلیم اور وجدان صحیح اُسکو قبول نہیں کرسکتا۔

اور اگر کہا جائے کہ درد وزن ہی کے سبب سے ہوتا ہے تو یہ ہرگز نہ مانا جائیگا یہ تو جب ہو کہ درد بغیر وزن کے نہ ہو سکے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سوئی کے چبھونے سے درد ہوتا ہے اور وہاں وزن نہیں۔ ہوا نکالنے سے ہاتھ میں جو درد ہوتا ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ ایر پمپ سے جب ہوا کھنچی جاتی ہے تو ہوا کیساتھ پوست بھی کھنچتا ہے جس سے تفرق اتصال ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ تفرق اتصال سے درد ہوتا ہے جیسا کہ پوست کھنچنے سے ظاہر ہے اور کتب طب میں اُسکی تصریح ہے۔

الغرض وہ درد تفرق اتصال سے ہے ہوا کے دباؤ کو اُسمیں دخل نہیں اگر عمود ہوا کا ہاتھ کو دابتا تو چاہیے تھا کہ ہاتھ اور شیشہ کو کروٹ کریں تو نہ ہو سکے جیسا کہ لکڑی کا عمود اگر ہاتھ میں ہو تو کروٹ کرنا دشوار ہوتا ہے اسلئے کہ اوپر کی چیز کا دباؤ نیچے کی چیز کو مقید کر دیتا ہے۔ حالانکہ ہم بے تکلف ہاتھ کو شیشے کیساتھ کروٹ کرسکتے ہیں اور اس حالت میں درد بھی موجود رہتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ درد صرف کشش کی وجہ سے ہے۔ دباؤ کو اُس میں کچھ دخل نہیں۔

یہاں یہ امر بھی غور طلب ہے کہ ہوا کے عمود سے ہاتھ کو ایذا کیوں ہوتی ہے یہ امر مسلم ہے کہ ہاتھ میں مسامات ہوتے ہیں اور ہوا ایسی لطیف شئی ہے کہ جہاں تھوڑی بھی گنجایش مل جائے داخل ہو جاتی ہے اور کبھی ایسے مقام کو خالی نہیں رہنے دیتی اور اوپر ثابت ہو گیا ہے کہ ہوا کسی مقام سے خالی کیجائے تو قریب قریب کی ہوا اُس کو بھرنے اور ہم قوام کرنے کے لیے حرکت کرتی ہے۔

اب مقصود کی طرف توجہ کیجئے کہ شیشہ کے اندر کی ہوا ایرپمپ سے خالی کیجائے اور اُسپر ہاتھ رکھا جائے تو اُسکے بھرتیکے واسطے مسامات میں بھری ہوئی ہوا اولاً حرکت کریگی پھر وہ ہوا جو اُسکے متصل ہے اور سلسلہ اس حرکت کا اُس وقت تک جاری رہیگا کہ شیشہ کی ہوا خارجی ہوا کے ہم قوام ہوجائے اُسکی مثال بعینہ ایسی ہے جیسے کنویں کا پانی خالی کرلیا جائے تو سوت جاری ہوجاتے ہیں اور جبتک پانی حد معین تک نہ پہنچے جاری رہتے ہیں یعنی کسی قسم کا دباؤ اُن سوتوں کا کنویں کے خلا پر نہیں پڑتا۔

الغرض اگر شیشۂ خالی شدہ پر دباؤ ہوا کا تسلیم کیا جائے تو اُسی ہوا پر ہے جو خلا سے متصل ہے یعنی اُس ہوا پر جو مسامات میں ہے اور جو ہوا کہ مسامات سے علحدہ نفس پوست پر ہے اُسپر کوئی اثر حرکت کا بھی نہیں پڑسکتا اسلئے کہ نفس پوست اندر اور باہر کی ہوا کے بیچ میں حائل ہے جس سے اندرونی اور بیرونی ہوا کا تعلق منقطع ہے اور اگر مسامی ہوا کے اتصال کی وجہ سے حرکت ہوگی بھی تو بازو کی طرف ہوگی جس سے ہاتھ پر دباؤ پڑ نہیں سکتا۔

شاید یہاں یہ کہا جائے گا کہ کوئی سطح ایسا نہیں جسمیں مسامات نہ ہوں تو اُسکا۔

جواب یہ ہے کہ اسکا مطلب یہ ہوا کہ جسم بالکل خلا ہے جسمیں ہوا بھری ہوئی ہے اگر ایسا ہی ہو تو اُسمیں مسامات کیوں کہے جائیں وہاں تو سوراخ جو ہر کے سولے بے سوراخ کوئی جائے پائی نہیں جاتی جس سے لازم آیا کہ کل ایک سوراخ ہے حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے۔

الحاصل ہوائے خارجی کی حرکت کا اثر صرف مسامات کے اندرونی ہوا پر

ہوگا اور جو خلائے شیشہ اور ہوائے خارجی میں حائل ہو اُسپر اثر ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔

اِس سے ظاہر ہے کہ حرکت ہوا کی وجہ سے بھی ہاتھ کو ایذا نہیں ہو سکتی جسطرح ہوا کے دباؤ پر ہاتھ کی ایذا کا مشاہدہ پیش کیا گیا ہے اسیطرح ہوا کے اوپر کی جانب دباؤ اور زور پر ہم بھی کئی مشاہدہ پیش کرتے ہیں۔

(۱) ہوا جب زمین کے اندر محتبس ہوتی ہے تو وہ اِس شدت سے زمین کو بلکہ پہاڑوں کو پھاڑتی ہے کہ وہاں غار پڑجاتے ہیں اور دور دور تک زلزلہ ہوتا ہے اُس مقام پر آدمی کی کیا حقیقت اگر باقی ہو تو اُسکے صدمہ سے پاش پاش ہوجائے اِس سے صاف ظاہر ہے کہ ہوا اوپر کی طرف زور کرتی اور دابتی ہے۔

(۲) غبارہ کو ہوا اوپر اوڑاتی ہے اور اِس قدر زور کرتی ہے کہ کئی آدمی اُس کو تھام نہیں سکتے۔

(۳) آگ کے شعلہ کو ہوا اوپر کھینچتی ہے اِسی وجہ سے کتنا ہی اُسکو نیچے کیجئے اُس کا رخ اوپر کی طرف ہوجاتا ہے۔

ایک تجربہ ہوا کے دباؤ پر یہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ جب ہم کسی بلندی پر جاتے ہیں تو چکر اور لڑکھڑاہٹ پاتے ہیں وجہ اُس کی یہ ہے کہ ہوا زمین کے قریب کی بھاری ہے اور ہر طرف سے دابتی اور تھامتی ہے مگر عادت کی وجہ سے ہمیں معلوم نہیں ہوتا اور بلندی پر اُسکا ثقل اور دباؤ کم ہوجاتا ہے اِسلئے وہ ہمارا وزن تھام نہیں سکتی اور چکر اور لڑکھڑاہٹ پیدا ہوتی ہے۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ صرف دوران اور لڑکھڑاہٹ کا ہے اور اس سے ہوا کا دباؤ ثابت کیا جاتا ہے جو محسوس نہیں۔

اس دلیل سے ظاہر ہے کہ انسان او رحیوانات کا چلنا پھرنا ہوا کی مدد سے ہے کہ اس کے ہر طرف داہنے سے وہ جکڑے ہوئے ہیں۔

یہاں یہ امر قابل توجہ ہے کہ آدمی پر سینکڑوں من ہوا کا وزن ہونیکے سبب سے آسانی سے چلتا ہے اور اس کے کم ہونے سے چلنا دشوار ہوگا۔

جہاں اور تجربے اور مشاہدے کئے جاتے ہیں ایک مشاہدہ یہ بھی کرلیا جاتا کہ کسی قوت والے آدمی پر صرف آٹھ دس من کا قالب پھنسا دیا جاتا تو معلوم ہوجاتا کہ صرف اتنا وزن اٹھا کے چلنے میں کسقدر دقت ہوتی ہے اسی پر سینکڑوں من کا قیاس بھی ہوسکتا تھا اگرچہ نہ یہ مشاہدہ ہے کہ آٹھ دس من کا قالب اٹھائے پھرنا دشوار ہے نہ وہ مشاہدہ کہ سینکڑوں من ہوا کا وزن آدمی اٹھائے پھرتا ہے مگر ان دونوں دعووں کو اہل انصاف و دانش سمجھ سکتے ہیں کہ صحیح کون سا ہوگا۔

اگر کوئی مسلمان اپنے دین کے مقتدا کی اس قسم کی بات مان لے تو نئی روشنی والے قہقہے اڑاتے ہیں اور خود اس قسم کی باتیں بے تکلف مان لیتے ہیں ہم انکے اوپر کوئی شکایت نہیں صرف اسی قدر ہم چاہتے ہیں کہ جیسے آپ اپنے مقتداؤں کی بات حسن عقیدت سے بغیر دلیل کے مان لیتے ہیں اور عقل و خلاف عقل کو نہیں دیکھتے اسی طرح مسلمانوں کو بھی اس باب میں معذور رکھیں بلکہ در اصل ہم لوگ اسکے زیادہ تر مستحق ہیں اسلئے کہ آپنے جو انگریزوں کی پیروی کی ہے اسمیں صرف عقل ہی کی جہت ہے بخلاف ہم لوگوں کے کہ ہمارے دین کا مدار ایمان پر ہے یعنی جس قسم کی بات ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم بتلادیں خواہ وہ عقل میں آوے یا نہ آوے ان سب کو مان لینا ہمیں ضرور ہے ورنہ بے دین کہلاویں۔

اہل دانش پر پوشیدہ نہیں کہ اِس سے بڑھ کر خلاف عقل کو ماننا کیا ہوگا کہ
بے کھٹکے تصدیق کیجاتی ہے کہ تین سو چورانوے من کا وزن انسان ہر وقت
اُٹھائے ہوئے ہے اور اِسیوجہ سے وہ چلتا ہے۔ اور استبعاد یوں دور کیا جاتا ہے
کہ عادت کی وجہ سے وزن معلوم نہیں ہوتا سبحان اللہ حسن ظن اسے کہتے ہیں کبھی
یہ خیال تک نہ آیا کہ عادت اگر ہو تو کتنا وزن اُٹھانیکی ہوسکتی ہے اصلی قوت تو اِس قدر کہ
چار پانچ من اُٹھانا دشوار ہے اور عادت سینکڑوں من اُٹھانیکی ہورہی ہے۔ کیا عقل میں
آسکتا ہے کہ ایک سیر کھانیوالا کسی من کھانیکی عادت کرے یا ایک من اُٹھانیوالا
سینکڑوں من اُٹھانیکی عادت کرے پھر طرفہ یہ کہ سینکڑوں من کا وزن اتنا بھی محسوس
نہیں ہوتا ہے جو ایک سیر محسوس ہوتا اور اُس سے بھی بڑی تعجب کی بات یہ ہے کہ وہ سینکڑوں
من کا بوجھا چلنے میں مدد دیتا ہے اور اگر عادت کی وجہ سے دباؤ محسوس نہیں ہوتا تو چاہئے
کہ بچہ بمجرد پیدا ہونیکے سینکڑوں من ہوا کا دباؤ محسوس ہونے سے سخت صدمہ اُٹھا کر مر جائے
اگر عادت کیوجہ سے آدمی کو ہوا کا وزن محسوس نہیں ہوتا تو چاہیئے کہ پانی کا وزن محسوس ہو اسلئے
کہ اُسمیں رہنے کی تو عادت نہیں حالانکہ غواص سمندر میں برابر غوطے لگاتے ہیں اور صحیح و سالم
پانی کے دباؤ سے نکل آتے ہیں اگر وہ ہر طرف سے دابتا تو کیا اِس ضغطہ سے کوئی نکلسکتا
ہرگز نہیں۔ جب پانی کا ثقل باوجودیکہ محسوس ہے نہیں دابتا تو ہوا کے ثقل احتمالی کے
دابنے کی کون تصدیق کرے۔ آدمی کے اطراف سینکڑوں من قوت ہوا کی اگر ہو تو چاہئے
کہ وہ کسی طرف اگر گرنا چاہے کبھی تو نہ گرے اسلئے کہ جسم کی قوت ایک دو من ہوگی
اور دفع کرنیوالی قوت سینکڑوں من تو جدھر وہ گرنا چاہے گا وہ دفع کردے گی جس سے
وہ گر نہ سکیگا کیونکہ اگر بوجھا اُٹھانیکی عادت ہوگئی ہے تو انسان کو ہوئی ہے کیا ہوا کو

بھی یہ عادت ہوگئی کہ کیسی ہی ضعیف قوت اُسکے مقابل ہو اُسپر غالب ہوجائے۔
اور اپنی قوت کو اُس سے اُٹھالے شاید اِسکا یہ جواب ہوگا کہ جیسے ایک طرف کی
قوت اُسکو سنبھالنا چاہتی ہے دوسرے طرف کی قوت اُسکو پچھاڑتی ہے مثلاً
مشرق کی طرف اگر جھوک جاوے تو مشرقی قوت ہوا کا دباؤ روکیگا اور مغربی قوت کا
دباؤ گرادیگا اور جب یہ دونوں قوتیں معارض ہوویں تو مدار اُسی قوت پر رہا جو ذاتی ہے
اگرچہ اِس جواب سے یہاں تک پہنچا ئیگی مگر اصل دلیل کے وہ مخالف ہے اِسلئے کہ جب
مدار سنبھلنے کا ذاتی قوت جسم پر ہوا تو بلندی پر لڑکھڑاہٹ اور دوران ہونیکی کوئی
وجہ نہیں کیونکہ اوپر ہوا کی قوت کم ہوتی ہے لڑکھڑاہٹ تو جب ہو کہ نیچے کی قوی ہوا
وزن کو تھام سکے اور ابھی معلوم ہوا کہ نیچے کی ہوا بھی نہیں تھامتی تو خاص اسوجہ سے
بلندی پر لڑکھڑاہٹ نہ ہونی چاہئے بلکہ کوئی دوسری وجہ ہوگی اور وہ یہ ہے کہ قوت واہمہ جسکو خلاق
کہتے ہیں اُسوقت اپنا تصرف کرتی ہے اور تصور گرانے کا جمتا ہے پھر اُسکے آثار
نمایاں ہوتے ہیں جنمیں سے دوران اور لڑکھڑاہٹ ہے یہی قوت ہے جسکے تصرف سے
تنہا آدمی ویرانوں وغیرہ میں اکثر ہلاک ہوجاتے ہیں اِسی قوت کی وجہ سے آدمی
پتلی دیوار پر نہیں چلسکتا حالانکہ اُوتنی ہی جاے پر آدمی زمین پر چل سکتا ہے۔
اگر لڑکھڑاہٹ دیوار پر بلندی کی وجہ سے ہے تو کسی قلعہ کے بالاحصار پر تجربہ کیجئے
کہ اُسکے سقف پر حرکت نہیں ہوتی اور اُسی کی بازو کی دیوار پر بلکہ اُسکے نیچے کی دیوار
پر چلنا نہیں ہوسکتا۔

اسکو بھی جانے دیجئے کسی پست زمین ہی کو دو طرف سے عمیق کھود دیجئے
اور بیچ میں بشکل دیوار باقی رکھئے پھر اُسپر چل کر دیکھئے کہ وہی کیفیت لڑکھڑاہٹ وغیرہ

جو بلندی پر ہوتی ہیں وہاں بھی ہوتی ہیں یا نہیں۔

ایک مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا پیش کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبان لیا جاوے ایسا کہ دونوں طرف جس کے کھلے ہوں اور ایک طرف جھلی لگا دیں اور دوسرے طرف سے ہوا بذریعہ ایر پمپ کے خالی کریں تو جھلی اندر کی جانب دبیگی اسیطرح اگر بجائے جھلی کے ہاتھ رکھیں تو اُسکا نکالنا مشکل ہوگا اسکا سبب یہ ہے کہ اندر کی ہوا خالی ہونیکی وجہ سے اوپر کی ہوا کا دباؤ پڑتا ہے۔

اِس دلیل میں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ سے صرف یہی معلوم ہوا کہ جھلی اندر کی جانب دبتی ہے ہوا کا دابنا کسی طرح محسوس نہیں صرف اُسکا احتمال ہی احتمال ہے۔ ممکن ہے کہ ایر پمپ کی کشش سے وہ کھنچتی ہو۔

اگرچہ یہ دونوں احتمال ہیں مگر دونوں میں فرق ہے اِسلئے کہ احتمال ثانی کا منشا موجود ہے کہ ایر پمپ سے ہوا برابر کھنچتی ہے بخلاف احتمال اول کے کہ اُسکا کوئی منشا نہیں بلکہ بدلائل عقلیہ و مشاہدات ابھی ثابت کیا گیا کہ ہوا بالذات اوپر کی جانب مائل ہے اور اُسکا دباؤ ممکن نہیں تو اب وہ دوسرا احتمال قطعی ہوگیا اور قطع نظر دلائل مذکورہ کے ایک اور مشاہدہ اُسپر دلیل ہے کہ جب ہم ہوا کو کسی طریقہ سے کھینچتے ہیں تو قابل حرکت چیزیں آلۂ کشش کی طرف حرکت کرتی ہیں اِس سے معلوم ہوا کہ ایر پمپ کی کشش کی وجہ سے جھلی اُس طرف حرکت کرتی ہے اُسمیں ہوائے بالائی کو کوئی دخل نہیں۔

سوائے اُسکے ایک اور مشاہدہ اُسپر دلیل ہے کہ دونوں ہاتوں کی انگلیاں باہم داخل کیجئے اور ایسے طور پر ملائے کہ سوائے انگوٹھوں کے پاس کے

فرجہ کے کہیں فرجہ نہ رہے جیسا کہ سردی کے وقت اسی تدبیر سے ہاتوں کو رکھکر ہتیلیوں کو گرم کرنے کے لئے پھونکتے ہیں۔ پھر ہوا کو منہ سے کہنچئے صاف معلوم ہوگا کہ ہتیلیوں کا پوست کہنچ رہا ہے یہاں تک کہ اگر زور کی کشش ہو تو تکلیف ہونے لگے گی۔ اِس سے ظاہر ہے کہ وہ کشش کا اثر ہے اِسلئے کہ جو ہتیلیوں پر محسوس ہوتا ہے اگر بالائی ہوا کا دباہوتا تو ہاتوں کی پیٹھ پر ہوتا اگر اس مشاہدہ کا انکار کیا جاے تو اہل انصاف سمجھ سکتے ہیں کہ جس طرح خیالات تراشیدہ کے مقابلہ میں عقل بیکار کر دیگئی ہے ایسا ہی مشاہدہ بھی از کار رفتہ ہے۔

الحاصل جس طرح ہتیلیوں کا پوست کشش دم سے کہنچتا ہے اسی طرح کشش ایرپمپ سے جھلی اور ہاتھ کہنچتا ہے ہواے بالائی کو اسمیں کچھ دخل نہیں غرض ادنی تامل سے یہ بات معلوم ہوسکتی ہے کہ اِس مشاہدہ سے ہوا کے دباؤ کو کوئی تعلق نہیں۔ اِس سے اُس مشاہدہ کا بھی جواب ہوگیا جو بیان کیا جاتا ہے کہ دو مجوف ظرف جو خاص قسم کے ہوتے ہیں جب انکو ملا کر ایرپمپ سے ہوا اُن میں کی خالی کر دیتے ہیں تو انکا علیحدہ کرنا دشوار ہوجاتا ہے اِسلئے کہ ہوا کا دباؤ اُنپر شدت سے ہے جس طرح جھلی کے دبنے سے مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا بیان کیا جاتا ہے۔

اسی قسم کے چند مشاہدے ہم بھی اس دعوے پر پیش کرتے ہیں کہ ہوا اوپر کی جانب کشش کرتی ہے ارباب فراست سے امید ہے کہ اُس میں غور فرمائینگے کیونکہ سرسری نظر سے لطف استدلال حاصل نہ ہوگا۔

(۱) زمین سے جو جھاڑ نکلتا ہے اگر ہوا اُسکو اوپر نہ کھینچتی تو اُسکا زمین سے نکلنا اور بڑھنا دشوار تھا کیونکہ زمین کی کشش کی قوت اُسکی ذاتی قوت پر غالب آتی

اور چونکہ ہوا زمین کو محیط ہے اِس لیئے اُس کی قوت زمین کی قوت پر غالب آتی ہے
اگر کہا جاوے کہ ہوا کی کشش سے جھاڑ اگر اوپر کو پہنچتا ہے تو چاہیئے کہ ہر جھاڑ
بہت اونچا ہو جاوے تو اُس کا جواب یہ ہے کہ جیسے قوت کشش ہوا میں ہے ویسی ہی
زمین میں بھی ہے یہ دونوں مخالف قوتیں اپنا کام کرتی ہیں اسلیئے جھاڑ حد معین سے
نہیں بڑھ سکتا اِسکی مثل بعینہ ایسی ہے جیسے مفتاح الارض وغیرہ میں لکھا ہے کہ آفتاب
زمین کو اِس قدر زور سے کھینچتا ہے کہ جس قدر زمین کی حرکت اُسکو دور لیجانا چاہتی
ہے یعنی نہ آفتاب کی کشش غالب ہوتی ہے کہ اپنی طرف زمین کو کھینچ لے نہ زمین کی قوت
مستقرہ غالب ہوتی ہے کہ آفتاب کی کشش سے نکل جاوے۔

(۲) پتھر جو اوپر پھینکا جاتا ہے ہوا اُسکو اوپر لیجاتی ہے ورنہ ممکن نہ تھا کہ زمین
کی قوت کششی پر پتھر کی قوت غالب آتی اگر کہا جاوے کہ جب ہوا کی کشش سے
پتھر اوپر جاتا ہے تو چاہیئے کہ بغیر پھینکنے کے بھی پتھر اوپر اوڑیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ تھوڑی تحریک پہلے درکار ہے۔ جیسے وزندار
گاڑیوں کو جانور پہلے کھینچ نہیں سکتے۔ اور جب حرکت دیکر اُسکو اپنی جگہ سے
ہٹا دیتے ہیں تو وہ خود کھینچکر لے چلتے ہیں۔

(۳) فوارہ اوپر اوڑتا ہے اگر ہوا اُسکو نہ کھینچتی تو زمین اُسکو کبھی اوڑنے
نہ دیتی۔ اگر کہا جاوے کہ فوارہ کا اوپر اڑنا بسبب ہوا کے دباؤ کے ہے کہ منبع کی
سطح آب کو ہوا دابتی ہے اِس وجہ سے فوارہ کی طرف پانی جگہ پاکر نکلتا ہے۔

جواب منبع میں پانی بھر کر اوپر سے پاٹ دیجئے جب بھی فوارہ حد معین
تک اوڑیگا حالانکہ عمود ہوا کا منبع کے سطح آب پر اِس قدر نہیں ہے کہ پانی کو داب سکے

اِس سے ثابت ہے کہ سوائے ہوا کی کشش کے فوارہ کو اوپر اوڑانیوالی کوئی چیز نہیں
اِسلئے کہ بحسب اصول جدیدہ پانی کے ثقل کو اِس حرکت میں کوئی دخل نہیں اسوجہ
سے ہوا کے دباؤ کی ضرورت بیان کی جاتی ہے۔

(۴) پرندے صرف ہوا کی کشش سے اوپر اوڑتے ہیں ورنہ زمین انکو
کبھی نہ جانے دیتی۔

(۵) پتنگ کا اوپر اوڑنا اور غبار و دخان کا صعود کرنا ہوا کے اوپر جذب
کرنے پر دلیل ہے۔

(۶) بھیگی ہوئی چیز کے پانی کو ہوا اوڑا لیجاتی ہے۔

(۷) آدمی کا سیدھا چلنا ہوا کی کشش سے ہے کہ ہر طرف سے کھینچکر سیدھا
کردیتی ہے اسی وجہ سے بلندی پر آدمی لڑکھڑاتا ہے کیونکہ جس قدر اوپر جاویں ہوا کا
زورِ کشش کم ہوگا اِس لئے کہ وہاں ہوا کا عمود کامل کرہ کا نہ ہوگا جیسے نیچے ہوتا ہے
ایک تجربہ یہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ ہوا کا ثقل بذریعہ بیارومیٹر اِس طرح دریافت
کیا جاتا ہے کہ ایک کانچ کی نلی تین فٹ کی لیجائے جس کا قطر ربع انچ ہو اور ایکطرف
کھلا اور دوسرا بند ہو اُسمیں پارہ بذریعہ حرارت بھر دیا جاے ایسے طور پر کہ اُسمیں
ہوا داخل نہ ہونے پائے جب وہ نلی بھر جائے اُسوقت اُسکے نیچے انگوٹھا رکھکر
ایسے ظرف میں اُسکو الٹا دیں کہ اول سے اُسمیں کچھ پارہ موجود ہو وہ پارہ نلی میں
فقط تیس ۳۰ انچ کا ستون بنائیگا اور باقی پارہ ظرف میں اتر جاے گا اس سے ظاہر
ہے کہ ہوا کا ثقل تیس انچ تک پارہ کو قائم رکھتا ہے۔ اور چونکہ پانی ساڑھے
تیرہ حصے وزن میں پارہ سے کم ہے اِس لئے پانی کا ستون پورا قائم رہیگا

بلکہ اگر نلی پینتالیس انچ کا طول رکھتی ہو تو بھی پانی ویسا ہی قائم رہیگا۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا نہیں بلکہ صرف پارہ اور پانی کے عمود کا ہے اور خیال کیا جاتا ہے کہ نلی سے اُس پارہ اور پانی کا نہ اترنا اُس ہوا کے دباؤ سے ہے جو ہوا نلی سے باہر ظرف پارہ اور پانی کے اوپر ہے

اب یہ دیکھنا چاہیے کہ کس چیز نے ہمیں اسبات کے ماننے پر مجبور کیا کہ بیرونی ہوا کا تصرف اندرونی عمود پر ہے عقل البتہ اسبات پر مجبور کرتی ہو کہ پانی اور پارہ کا ظرف میں اترنا ضرور تھا لیکن عمود کے قائم رہنے کا کوئی سبب معلوم کرنا چاہیے۔

پھر یہ سبب یعنی ہوا کا دباؤ جو معیّن کیا جا رہا ہے نہ وہ محسوس ہے نہ معقول بلکہ عقل کو یہ دھوکا دیا جا رہا ہے کہ سوائے ہوائے بیرونی کے کوئی چیز وہاں نہیں ہے جو اُس عمود کو قائم رکھ سکے حالانکہ پارہ اور پانی جو ظرف میں ہیں اُن عمود کو روکتے ہیں اور اُنھی کا روکنا محسوس ہے اسلیئے کہ اگر ظرف کو پارہ اور پانی سے خالی کر دیجیے تو وہ عمود قائم نہیں رہیگا۔ اگر ہوا کا روکنا محسوس ہوتا تو ظرف کو خالی کرنیکے بعد بھی عمود قائم رہتا کیونکہ اُسوقت بھی ہوا موجود رہتی ہے معلوم نہیں کہ اہلِ حکمت جدیدہ کی عقل نے یہ کیونکر گوارا کیا کہ محسوس کو چھوڑکر موہوم چیز کو اُس عمود کا سبب قرار دیا۔

شاید اُسکو یہ دھوکا دیا گیا ہے کہ پارہ کسی قدر نلی سے اتر جاتا ہے جس سے عمود اُس کا پانی کے عمود سے چھوٹا بنتا ہے اگر روکنے والے وہی دونوں ہوتے جو ظرف میں ہیں تو عمود دونوں کے برابر ہوتے اور غالبًا اسی ابلہ فریبی کے دام میں وہ آگئی۔ مگر یہ اُس کی کمال سادگی پر دلیل ہے کیونکہ آخر خصوصیات پارہ

اور پانی کے محسوس و معقول ہیں پارہ کا کسی قدر اُتر جانا اُسکے خصوصیات جسمانیہ سے متعلق ہوسکتا تھا۔

رسالۂ طبعیات میں جو حکمت جدیدہ میں ہے لکھا ہے کہ جملہ سمندروں کا پانی اس وجہ سے کھارا ہے کہ زمین کا کھار ندیوں کے ذریعہ سے بہکر سمندروں میں پڑتا ہے۔

سمندروں کو اور اُسکے پانی کی تلخی کو اور زمین سے جو کھار میٹھی ندیوں کے ذریعہ سے جاتا ہے اُسکے مقدار کو سوچیں تو معلوم ہو کہ کس قسم کی عقل اس قسم کی بات کو تسلیم کرسکتی ہے

خیر اس سے یہاں کوئی بحث نہیں ہمیں صرف یہ بات اس مقام میں معلوم کرانا منظور ہے کہ کھار کے بھنے کا مشاہدہ جب یہ کہنا آسان کر دیا کہ سمندروں کا پانی اُسی کی وجہ سے کھارا ہے تو کیا پارہ کی خصوصیات کا مشاہدہ اتنا بھی نہیں کرسکتا کہ چھوٹے سے عمود کو ثابت کرنے میں مدد دے ظاہر ہے کہ پارہ وزن کو اُس قدر اُٹھا نہیں سکتا جس قدر پانی اٹھاتا ہے اسی وجہ سے جب وزن اُسپر پڑتا ہے تو ریزہ ریزہ ہوکر متفرق ہوجاتا ہے بخلاف پانی کے کہ کتنا ہی وزن اُسپر پڑے وہ اپنے اتصال کو نہیں چھوڑتا۔ اس صورت میں جب پارہ نلی کا جس کا وزن ساڑھے تیرہ حصے پانی سے زیادہ ہے ظرف کے پارے کو دابے تو وہ ضرور کسی قدر متفرق ہوگا جسکی وجہ سے نلی کا پارہ کسی قدر اوتر آئیگا۔ بخلاف پانی کے کہ اُسکا وزن ہی کم ہے اور وہ وزن بھی زیادہ تھام سکتا ہے اسلئے ظرف کا پانی نلی کے پانی کو روکتا ہے اور نلی کا پانی پورا اپنے مقام میں اڑا رہتا ہے۔

ادنے تامل سے یہ بات معلوم ہوسکتی ہے کہ اسی دلیل سے جو انہوں

نے پیش کیا ہے ثابت ہوسکتا ہے کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں اس طرح سے کہ اگر ہوا
میں دباؤ ہوتا تو پارا نلی میں چھ انچ نہ اُترتا بلکہ مثل پانی کے پورا عمود اُسکا بھی ہوتا
اسلئے کہ ہوا کا دباؤ اس پارے پر جو ظرف میں ہے کئی من کا ہے اس حساب سے
جو اوپر معلوم ہوا اور قاعدہ ہے کہ لچکدار سیال جسم پر جب دباؤ ہر طرف سے پڑتا ہی
اور اُسکو صرف ایک طرف ہٹنے کی گنجایش ملتی ہے تو وہ اُسطرف ہٹ جاتا ہے
یہاں تک کہ اگر وہ طرف کھلا ہو تو اُس راہ سے وہ باہر نکل پڑتا ہے جیسے پچکاری میں
شاہد ہے اب سوچئے کہ اگر ظرف مذکورہ کے پارہ پر ہوا کا دباؤ کئی من کا ہوتا تو وہ باقی
جو نلی میں بھرا ہوا ہے مقام کو کیونکر چھوڑتا اور چھ انچ کی جگہ کیونکر خالی ہوسکتی۔

اگر ایک ظرف میں پارہ ڈالا جاے اور اُسکے بیچ میں خالی نلی تین فٹ کی
اُسی قسم کی جس کا حال بیان کیا گیا ہے کھڑی کیجاے اسطور سے کہ کھلا ہوا
طرف اُسکا پارے میں ہو اور بند ہوا میں۔ اور دو چار سیر کی کوئی چیز ایسی بنائیں
کہ اُس ظرف میں وہ اُتر جاے اور ایسی چسپاں رہے کہ پارے کو کہیں سے نکلنے کی
جگہ نہ رہے پھر اُس وزن دار چیز کو اُس ظرف میں اُتار دیں۔ تو وہ پارہ جو ظرف میں
ہے بہ سبب اُس وزندار چیز کے دباؤ کے اُس نلی میں چڑھ جائیگا اور پوری نلی کو
بھر دیگا جیسے پچکاری میں ہوا کرتا ہے۔ اب دیکھئے کہ جب خالی نلی دو چار سیر کے
دباؤ سے بیرونی پارہ سے خود بخود بھر جاتی ہو تو بھری ہوئی نلی باوجود کئی من کے
دباؤ کے چھ انچ خالی ہوجانا کیونکر ممکن ہوسکتا ہے اِس سے صاف ظاہر ہے کہ وہاں
ہوا کا دباؤ نہیں ہے۔

ایک تجربہ میں یہ نقل پیش کیجاتی ہے کہ ایک غبارہ کئی ہزار فٹ بلند اڑایا گیا

وہاں نہایت سردی محسوس ہوئی اور بیارومیٹر ۱۲ ۱/۲ انچ پر اتر گیا وجہ اُسکی یہ بیان کیجاتی ہے کہ وہاں ہوا کا ثقل کم تھا۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ جو ثابت کیا جارہا ہے اُس میں مشاہدہ کو کوئی دخل نہیں اگر مشاہدہ ہے تو پارہ کا سکڑ جانا اور متکاثف ہونا ہے نہ ہوا کی خفت اور کمی وزن ممکن ہے کہ اُسکے سکڑنیکی کوئی اور وجہ ہوگی یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ پارے کا اتر جانا ہوا کی کمی دباؤ کی وجہ سے تھا جائز ہے کہ سردی کی وجہ سے متکاثف ہوگیا ہو جیسے موسم سرما میں مشاہد ہے کہ بجب شدت سردی تھرما میٹر کا پارا اترتے جاتا ہے اور جیسے جیسے حرارت بڑھتی ہے متحلل ہوکر چڑہتا جاتا ہے اگر عین سردی کے وقت کسی طور سے حرارت اُسکو پہونچائی جاے تو وہ اُسی حرارت کے مقدار پر پہونچ جاتا ہے حالانکہ ہوا کے دباؤ میں اُسوقت کچھ فرق نہیں ہوا اس سے ظاہر ہے کہ پارہ کی کمی غبارہ میں برودت کی وجہ سے ہوئی۔

رسالہ طبعیات میں لکھا ہے کہ گرمی کے موسم میں لٹکن گھڑی کا گرم ہوکر آہستہ آہستہ جنبش کرتا ہے اس لیے رفتار گھڑی کی کم ہوجاتی ہے برخلاف اُسکے وہی لٹکن موسم سرما میں سکڑ کر تیز حرکت کرنے لگتا ہے۔ اور رفتار گھڑی کی تیز ہوجاتی ہے جب پیتل اور لوہے کا سردی میں سکڑ جانا حکمت جدیدہ میں ثابت ہے تو ظاہر ہے کہ شدت سردی کی وجہ سے اُس بلندی پر پارہ سکڑ گیا تھا اُس میں ہوا کے دباؤ کو کیا دخل۔

اب ہم بھی ایک مشاہدہ اس قسم کا پیش کرتے ہیں جس سے ثابت ہے کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں بلکہ ذاتی حرکت اُسکی اوپر کی جانب ہے وہ یہ ہے

کہ ہر وقت زمین کے اجزا متخلخل ہو کر سطح زمین سی علیحدہ رہتے ہیں یعنی غبار ہمیشہ
اوپر رہتا ہے اور اُسکی دلیل یہ ہے کہ طلوع اور غروب کے وقت وہ آفتاب میں
اور ہم میں حائل ہوتا ہے۔ اِسلیئے اُسکی روشنی اور حرارت ہم تک نہیں پہونچسکتی
اگر ہوا میں کچھ بھی دباؤ ہوتا تو اُس نرم اجزاے ارضیہ یعنی غبار کو داب کر سطح زمین
کے برابر کر دیتی اور کبھی اُسکو اُٹھنے نہ دیتی۔ اور چونکہ محسوس ہے کہ ہر صبح و شام
غبار رہتا ہے خواہ ہوا چلے یا نہ چلے تو معلوم ہوا کہ نفس ہوا اپنی حرکت ذاتی سے
زمین کے اجزا کو اوپر لیجاتی ہے۔ کیونکہ زمین کے اجزا کا اپنی حرکت ذاتی سی اوپر جانا
ممکن نہیں اِس سی ثابت ہوا کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں۔ بلکہ اوپر کی جانب کو اُسکی عروج ذاتی ہے

مثل دلائل مذکورہ کے اور بھی دلائل بیان کیئے جاتے ہیں جنکا بیان
چنداں مفید نہیں اِسلیئے کہ بعد سمجھنے اِن جوابات کے غالباً ہر شخص ادنیٰ تامل سے
اُن کا جواب دیسکتا ہے ہمیں اس مسئلہ میں اِس قدر بحث کرنیکی ضرورت اسوجہ سے
ہوئی کہ یہ مسئلہ گویا پیش خیمہ اور تمہید ہے آسمانوں کے ابطال کے لیے اِسلیئے
کہ ہوا کا دباؤ ثابت کرنے سے زمین کی کشش ثابت کرنا مقصود ہے پھر اسکے بعد
یہ دعوے ہوگا کہ جس طرح زمین میں کشش مقناطیسی ہے یہی کشش آفتاب اور جمیع
کواکب میں بھی ہے اور جب یہ کشش ثابت ہوجاے تو ضرورت آسمانوں کی نہ رہی
اِسلیئے کہ جس ضرورت سے آسمان ثابت کیئے جاتے ہیں وہ ضرورت بعد
ثبوت کشش کے باقی نہیں رہتی۔

اہل حکمت جدیدہ کی دانست میں یہ بات متحقق ہے کہ حکماے یونان
کو آسمانوں کے قائل ہونے پر اِس ضرورت نے مجبور کیا تھا کہ اگر وہ نہ مانے جائیں

توتمام کواکب اور عالم کا نظام بگڑ جائیگا۔ کیونکہ جب اُنکو کوئی چیز روکنے والی نہ ہو تو
اُن کا ایک طور پر ہمیشہ رہنا اور ایک آئین پر آثار مختلفہ کا صادر ہونا ہرگز قرین
قیاس نہیں اسلیئے اُنھوں نے آسمانوں کو بقدر ضرورت توثابت کیے اس
ضرورت کو رفع کرنیکی تدبیر اہل حکمت جدیدہ نے یہ سوچی کہ اگر تمام کواکب
میں سلسلہ کشش کا قائم کر دیا جاوے تو جب بھی وہی نظام عالم جاری رہسکتا ہے
اِس تدبیر کا خاکہ جمانے میں اُن کو بڑی بڑی دقتیں لاحق ہوئیں اور کیوں نہ ہوں
جو معاملہ فرضی بنایا جاتا ہے اُس میں اِس قسم کی دقتیں لاحق ہوتی ہیں۔

کوئی دلیل ایسی نہیں ہوتی جس سے مدعا ثابت ہو ایک ایک تخمین اور ٹکل
جب خیال میں آتی ہیں تو وہ خوشی ہوتی جو مدعا کہ ثابت ہونے میں چاہیے
اور اُس خوشی میں چونکہ لگاؤ طبیعت کا ثبوت مدعا کی طرف ہوتا ہے کوئی اعتراض
قابل توجہ نہیں سمجھا جاتا۔

ایک صاحب میرے دوست اپنے مکان کی تعمیر کرتے تھے اس کام
میں اُنہیں اس قدر توجہ تھی کہ کسی طرف متوجہ نہیں ہوسکتے یہاں تک کہ احباب
دوستانہ شکایتیں کرتے کہ آپ مکان میں کچھ ایسے فنا ہیں گویا خود سراپا مکان
ہوگئے ہیں ایک روز کہیں مجمع احباب کا تھا اور وہ صاحب بھی تشریف لائے
اُن کے دیکھتے ہی احباب کو مکان کا تصور آگیا اور فقرہ مذکورہ کی توجیہات شروع
ہوئیں کسی نے اُن کی کھوپری کو چھت کہا کسی نے ہاتھ پاؤں کو کھم اور پوست
کو دیوار علیٰ ہذا القیاس گھر کے لوازم ایک ایک اُن کے اعضا میں ثابت کیے
جاتے تھے ہر شخص اس فکر میں تھا کہ ہر عضو اُنکا اُس خانہ فرضی کا ایک جزو ادعائی

ثابت کردے۔ پھر جب کوئی شخص کوئی جزو ثابت کرتا اور اسکی مناسبت اور مشابہت باہمی کو بطور دلیل پیش کرتا تو اس قدر اسکو خوشی ہوتی کہ گویا حالت بیخودی طاری ہے اور ہر طرف سے نعرہائے تحسین بلند ہوتے۔ غرض اسوقت وہ دلائل کچھ ایسے قوی اور لطف انگیز معلوم ہوتے تھے کہ جسکا بیان نہیں ہو سکتا۔ یہ حالت اکثر اذکیا پر گذرتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ فرضی امور کے ثابت کرنے میں ادنےٰ مناسبت اور مشابہت ایک وقعت سے دیکھی جاتی ہے مگر اسکے لیے ہم خیال ہونا بھی شرط ہے پھر اگر تعصب ہم مشربی دور کرکے وہی دلائل دیکھے جائیں تو واقعی حقیقت انکی کھل جاتی ہے اور منصف مزاج اپنے دل میں انصاف کرلیتا ہے کہ کوئی دلیل خصم کے مقابلہ میں پیش کرنے کے قابل نہیں۔

یہ خیال اہل حکمت جدیدہ کا یونانیوں کی نسبت بیموقع ہے اسلئے کہ ان کو صرف یہی ضرورت پیش نہیں آئی تاکہ تاروں کو ایک ٹھکانے لگادیں بلکہ بڑی ضرورت یہ بھی کہ کتب سماوی میں آسمانوں کا ذکر تھا چنانچہ تفسیر حقانی میں ان کتابوں کی آیات منقول ہیں انبیا اپنی تعلیم میں انکو برابر بیان کرتے تھے اور بعض قدیم حکما تربیت یافتہ انبیا رہتے تھے چنانچہ تاریخ حکمائے یونان میں لکھا ہے اور نیز آسمانوں کا علم منجملہ فطریات ہے کوئی دین اور ملک ایسا نہیں کہ جس کے لوگ آسمانوں کو نہ جانتے ہوں اسی وجہ سے ہر زبان میں آسمان کا نام موجود ہے غرض ان اسباب کی وجہ سے قدیم حکما کو آسمان کے قائل ہونیکی ضرورت ہوئی اور اس فکر میں ہوئے کہ آسمانوں کا وجود اور تعداد بھی حسب کتب سماویہ ثابت رہے اور تمامی آثار بھی ثابت ہوجائیں اسلئے انہوں نے نو آسمان کلی ثابت کئے اور مختلف آثار کے اثبات کے لئے

افلاک جزئیہ اور تدویر وغیرہ قرار دئے جس سے اختلافات موسمی اور قرب و بعد تقدم و تاخر حرکات وغیرہ متعلق ہیں اور اُن آثار کو جاننے کے لئے بڑی بڑی محنتیں اُٹھا کر رصد وغیرہ بنا کر ایک مدت تک اس نظام کو قائم کیا اور علم نجوم وغیرہ کے نتائج حاصل کئے اور حکمت اشراقیین کو جو پیشتر سے موجود تھی بے فروغ کر دیا بعض اہل یورپ کو وہ نازک خیالیاں حکمت قدیمہ کی پسند نہ آئیں اور چاہا کہ ایسا طریقہ اختیار کیا جائے کہ لڑکے بھی اُس کارخانہ اعجاز آئین کی حقیقت کو جسمیں بڑے بڑے عقلائے دقیقہ شناس حیران ہیں سمجھ لیں چنانچہ ایک نقشہ نظام شمسی فرض کرکے بطور کھلونے کے لڑکوں کی تعلیم کے لئے تیار ہی کر دیا اور ایسی کلیں اسمیں لگائیں کہ ایک بار کو کنجی دیتے ہی کل کُرے حرکت کرنے لگیں ایک کرہ کا نام آفتاب رکھا جو آہستہ آہستہ ایک مدار پر حرکت کر رہا ہے اور دس بیس کرے اسکے گرد چکر لگا رہے ہیں کسی کا نام زمین ہے کسی کا نام عطارد زہرہ وغیرہ یہ نقشہ لڑکوں کے حق میں ہی نہیں بلکہ عقلمندوں کے لئے بھی ایک عمدہ تماشا قابل دید ہے کہ ایک فرضی عالم کبیر چھوٹے سے مکان میں نمودار ہو جاتا ہے - اس تماشہ کی خوبی صنعت میں کوئی کلام نہیں مگر اس کے ساتھ ہی ہم یہ بھی کہیں گے کہ نفس صنعت میں بھی ایک بڑی کسر رہ گئی - چاہئے تھا کہ ان کروں میں باہمی کشش بھی رکھ دیجاتی تا کہ نمونہ پورا قائم ہوتا - گو اسوقت بھی اختراعی ہی سمجھا جاتا مگر بہ نسبت اسکے اس میں کسی قدر نظام خیالی سے مناسبت زیادہ ہوتی اور یہ ممکن بھی تھا اسلئے کہ مقناطیس اور لوہا جن میں تاثیر و تاثر کشش ہے بکثرت مل سکتا

الحاصل اس نظام اختراعی کی صنعت نہایت عمدہ ہے مگر یہ دعوے جو کیا جاتا ہے کہ نقشہ مطابق اُس عالم واقعی کے ہے سو وہ قابل تسلیم نہیں اس لئے

کہ اس قسم کے امور میں اختلاف کا منشا یہ ہوا کرتا ہے۔ کہ جو آثار مشاہد ہوتے ہیں
اُنکے اسباب معین کرنے میں فکر کیجاتی ہے اور چونکہ اذہان متفاوت ہیں اسلئے
ہر ایک اپنی اپنی سمجھ کے مطابق اسباب بیان کرتا ہے جیسا کہ بیماریوں کی تشخیص
میں اطبا آثار محسوسہ کو دیکھکر اسباب قائم کرتے ہیں اور اکثر اختلاف واقع ہوا کرتا ہے
کسی سخت بیمار کو یونانی ڈاکٹری مصری حکیموں کے مجمع میں پیش کر کے دیکھ لیجئے
کہ تشخیص اسباب میں کس قدر اختلاف ہوتا ہے اسی طرح علم ہیئت میں بھی آثار
محسوسہ کے اسباب میں فکر کی گئی مثلاً یہ امر مشاہد ہوا کہ آفتاب و زمین ہر وقت
وضع بدلتے رہتے ہیں جس سے یقین اس امر کا ہے کہ دونوں ساکن نہیں مگر یہ
معلوم نہ ہوا کہ حرکت کس کے طرف منسوب کی جائے۔ کسی نے خیال کیا کہ آفتاب
حرکت کرتا ہے مگر بہ تحریک فلک اور زمین ساکن ہے اور کسی نے خیال کیا کہ
زمین متحرک ہے اور آفتاب ساکن۔

غرض دونوں صورتوں میں لیل و نہار کا وجود قرین قیاس ہے مگر ضرور
نہیں کہ دونوں میں سے ایک سبب واقعی ہو بلکہ جائز ہے کہ آفتاب خود متحرک ہو
بغیر تحریک فلک کیونکہ وہ حصر عقلی نہیں جو دائر ہو بین الاثبات والنفی۔ جس سے
قطعیت احدیہما کی ثابت ہو اسی وجہ سے یہ یقین نہیں کر سکتے کہ انہی دونوں
ہیئاتوں سے ایک یقینی ہے بلکہ جائز ہے کہ واقع میں کوئی تیسری ہیأت ہو
جسکو حق تعالیٰ نے حکماء کے اذہان سے مخفی رکھا ہو کیونکہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ عدم
علم سے عدم شی لازم نہیں آتا جب دونوں ہیأتیں احتمالی ٹھہریں اور نتائج
دونوں کے ایک قسم کے ہیں تو اب صرف یہی بات رہگئی کہ ان دونوں سے

کونسی جماعت ذکاوت اور فہم وفراست میں بڑھی ہوئی ہے جو حضرات کہ ان
دونوں ہیأتوں سے بخوبی واقف ہیں وہ اس امر کا فیصلہ کر سکتے ہیں کہ جماعت
بطلمیوسی اِن امور میں بڑھی ہوئی ہے اسلیئے کہ جس قدر انہوں نے موشگافیاں
کیں فیثاغورسیوں کو وہ حاصل نہیں اسلیئے کہ انہوں نے اس امر کا التزام کیا ہے
کہ حتی المقدور کتب آسمانی کی مخالفت اور امر فطرے کا انکار اور حس کی بے اعتباری
نہ ہونے پاے اور باوجود اسکے اسباب کا اثبات ایسے طور پر ہو کہ عقل دقیقہ شناس
اسکو قبول کرلے بخلاف اہل فیثاغورس کے کہ انہوں نے اس امور میں کسی کا
لحاظ نہ کیا بلکہ ایک تخمینی نقشہ ذہن میں جما کر اُسکے اثبات میں جو جی چاہا کہدیا۔
نہ مخالفت کتب سماویہ کی کچھ پروا کی نہ حس ومشاہدہ کا کچھ اعتبار کیا عقل کی کوئی
بات مانی۔ اور مدد لی تو امور جزئیہ سے جنپر دوسرے جزئیات کا قیاس عقلاً
صحیح نہیں ہوسکتا مثلاً سنگ فلاخن پر قیاس کر کے حرکت تارک المرکز زمین اور
شمس وغیرہ کواکب کیلئے ثابت کی حالانکہ وہ قیاس مع الفارق ہے۔
جسکا حال انشاءاللہ تعالی آئندہ معلوم ہوگا اور ایک ساعت میں اڑسٹھ ہزار دوسو
ستر میل مشرق سے مغرب کی طرف ہمارا ہوا میں جانا اور مغرب سے مشرق کی
طرف میل اسی ساعت میں ہمارا حرکت کرنا اور نو کروڑ پچاس لاکھ میل کے
فاصلہ سے آفتاب نے زمین کو اور زمین نے آفتاب کو اس زور سے کھینچا کہ دونوں
وزن کسی طرف جھکنے نہ پاوے اور اُسپر اُس قدر سریع حرکت ہونا اگرچہ یہ امور فی
نفسہ ممکن ہیں مگر مطلق دعوہ امکان سے ثبوت دعوے ممکن نہیں یہ بھی ممکن ہے
کہ وقوع اُس ممکن کا نہ ہو۔

اگر کہا جاے کہ حکمت جدیدہ میں دوربینوں سے مشاہدہ کرکے اِس ہیئات کو مبرہن کیا ہے تو جواب اُس کا یہ ہے کہ اس ہیأت کا مدار کشش باہمی کواکب اور زمین پر ہے کیونکہ اگر کشش ثابت نہ ہو تو تمامی کواکب اور زمین کو اپنے اپنے مقاموں پر رہنا مشکل ہوگا نہ کوئی کوکب گرد شمس پھریگا نہ اقمار گرد زمین وغیرہ اور اِس صورتمیں ثبوت نظام شمسی مفروضہ کا ممکن نہ ہوگا جب اِس ہیأت کا مدار کشش پر ہے اور ظاہر ہے کہ کششوں کا ثابت کرنا دوربینوں سے ممکن نہیں تو معلوم ہوا کہ اثبات مدعا میں دوربینوں کو کوئی دخل نہیں کیونکہ دوربینوں سے صرف یہ ہوگا کہ چھوٹی چیز جو محسوس ہے بڑی نظر نہ آئے اور جب کشش محسوس ہی نہیں تو ظاہر ہے کہ نظام شمسی ثابت کرنے میں دوربینیں بیکار ہیں۔

اب یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہئے کہ اگرچہ حکماء یونان کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس افلاک مہتم بالشان ہیں چنانچہ انکا قول ہے کہ واجب الوجود سے عقل اول صادر ہوئی اور عقل اول سے فلک اول اور عقل ثانی سے فلک ثانی اسی طرح عقل تاسع سے فلک تاسع صادر ہوا اور وہ سب ازلی ہیں یعنی واجب الوجود کیساتھ انکا وجود ایسا ہے کہ جیسا لوازم کا وجود ملزوم کیساتھ ہوتا ہے اور اُسکی مثال ایسی ہے جیسے کسی تاریک مکانمیں چراغ روشن کیجئے تو آگ کے ساتھ ہی روشنی ہو اور روشنی کیساتھ ہی مکان کا روشن ہونا اور روشن ہونیکے ساتھ ہی قریب کی چیزیں نظر آجانا اور نظر آتے ہی اُنکا ادراک ہوجانا اور ادراک ہوتے ہی مضر چیزوں سے خوف اور مرغوب چیزوں سے فرحت وغیرہ ہونا اور خوف وغیرہ ہوتے ہی اُسکے آثار چہرہ پر ظاہر ہوجانا ہے اگرچہ یہ امور یکے بعد دیگرے بحسب مرتبہ ہیں مگر زمانہ سب کا ایک ہے

اِس قول سے ثابت ہے کہ افلاک صرف قدیم ہی نہیں بلکہ سلسلۂ موجودات ہیں گویا مبادیٔ عالم ہیں۔

مگر ادنٰے تامل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ افلاک مقصود بالذات نہیں بلکہ صرف کواکب کے اوضاع و حرکات خاص خاص طور پر ثابت کرنیکے لیے ہیں چنانچہ فلک الافلاک کا کام یہ ہے کہ تمام افلاک و کواکب کو ایک رات دن میں گردش دیدے اور خارج المرکز کا یہ کام ہے کہ سالانہ گردش دے اور اسی سے اوج و حضیض کواکب کے فلک مثل میں پیدا ہوتے ہیں جس سے قرب و بعد کوکب کا زمین سے ہوتا ہے اور تداویر اس غرض سے ہیں کہ خمسۂ متحیرہ یعنی عطارد۔ زہرہ۔ مشتری۔ مریخ۔ زحل کو ایسی حرکتیں دیں کہ کبھی وہ دور اور کبھی نزدیک کبھی اپنے مقام پر ساکن نظر آویں اسی طرح سے حامل و جوزہر وغیرہ اسی قسم کے اغراض متعلقہ کواکب کو پورے کرنے کے لیے ہیں جیسے جزئی افلاک کسی فلک میں تین کسی میں چار کسی میں پانچ فرض کیے گئے۔

اگرچہ برائے نام نو فلک کہے جاتے ہیں مگر اُن کے ٹکڑے میں سے زیادہ ہیں ان ٹکڑوں کی ضرورت اس وجہ سے ہوئی کہ اگر نو فلک سالم مانے جائیں تو کواکب کے اوضاع و حرکات محسوسہ کیلیے وہ کافی نہیں ہو سکتے اِس سے ظاہر ہے کہ یونانیوں نے متعدد اوضاع و حرکات کواکب کے ایک ایک ضرورت کی وجہ سے ایک ایک ٹکڑا بلحاظ کواکب فلک میں بنا لیا

حکمت جدیدہ والوں نے جب دیکھا کہ مقصود بالذات کواکب ہی ہیں تو انھوں نے یہ خیال کیا کہ افلاک مان کر اُن کے ذریعہ سے اوضاع و حرکات کواکب کو ماننا ایک طول عمل ہے ابتدا ًنفس کواکب ہی کی حرکت ایسی کیوں نہ فرض

کریں کہ یہاں مقصود کے لئے کافی ہو اس طریقہ میں اگر دقت پیش آئے گی
تو اسی قدر کہ بیان مسائل فن کے پہلے آسمانوں کا انکار کرنا پڑیگا اور اسکے بعد
ان کروں کو تھامنے والی چیز بتلانے کی ضرورت ہوگی پہلے دعوے کا اثبات
آسان ہے جو جی چاہا کہدیں گے۔ پھر وہاں کون جا سکتا ہے جو اسکی تحقیق
کرکے رد کرے کیونکہ سوائے بصارت کے حواس خمسہ کی رسائی وہاں نہیں۔
جو یہ خبر دے۔ اب رہی بصارت سو اسکی بات ہی کیا جسکی عمر الٹے دیکھتے گذری
اسپر الزام لگانا کون بڑی بات۔

اسکو بھی جانے دیجیے آخر عقل سے کوئی کام لینا چاہیے یہاں یہی کام لیا
جائے کہ ہر چیز کے لئے ایک انتہا ضرور ہوتی ہے سو یہ رنگ محسوس انتہاء بصر ہے۔
اب اگر کسی کو انکار ہو تو مقابلہ میں آکر اپنا دعوے ثابت کرے اور کیا
مجال ہے کہ ثابت کر سکے نہ وہاں حواس کی رسائی ہے نہ عقل کو دخل اور سنی
سنائی کب اعتبار کے قابل ہوتی ہے۔ رہا دین اور خدا اور رسول کی خبریں اس سے
تو پہلے ہی آزاد بن بیٹھے ہیں۔

اور دوسرا امر یعنی کروں کو تھامنے والی چیز کے نسبت یہ بات بتائیجائے
کہ بعض اجسام میں کشش ہوا کرتی ہے۔ ایک مقناطیس ہی ہے کہ دوسرے لوہے کو
کھینچ لیتا ہے اسی طرح آفتاب زمین کو اور زمین آفتاب کو اور ہر کرہ دوسرے
کرہ کو کھینچتا ہے جسکی وجہ سے تمام کرات کا عالم منتظم ہے لڑکے اور جوانان طفل
منش تو مقناطیس کو دیکھتے ہی فوراً مان لینگے۔ اور دستور بھی ہے کہ قانون
میں نظایر پر فیصلہ ہوا کرتا ہے۔ رہگئے چند بوڈھے پرانے خیال کے جنہاں

چنیں کرنیوالے اُن کا اعتبار ہی کیا اور خود لڑکے اُنکو دیوانہ بنالیں گے اور جب اکثر ہم خیال ہوجائیں گے تو پھر اُن دلیلوں میں غور کرنیوالا ہی کون جو اُنمیں خدشے نکالے بلکہ اُسوقت ہر شخص ٹوٹی پھوٹی دلیل تائید میں بنانے پر مستعد ہوجائیگا اور جب نشو ونما لڑکوں کی ان خیالات میں ہوگی اور یہ زندہ دلی اُنمیں سرایت کر گئی پھر اگر کوئی قرآن وحدیث کی باتیں اُنکو سناوے اور آسمانونکا ذکر اُنکے روبرو کرے تو وہ خود کہینگے کہ آسمان کیسے وہ تو لوگوں کے بنائے ہوے ڈھکوسلے ہیں اب بیچارے بوڑھے مثل سر سید صاحب کے اگر ہاں میں ہاں نہ ملاتے تو کیا کرتے نہ اُنمیں مادہ جواب دینے کا تھا نہ ایسا قوی ایمان کہ مشککیں کی ابلہ فریبیاں اُن میں اثر نہ کریں بجاے اس کے کہ مسلمانوں کی طرف سے کچھ جواب دیتے. مخالفین ہی کی وکالت پر مستعد ہوگئے اور لگے قرآن مجید وحدیث میں تاویل کرنے حالانکہ کوئی حق اُن کو ہمارے قرآن وحدیث میں دست اندازی اور تصرف کرنے کا نہیں کیونکہ جب مخالفین کی دلیل پر اُنکو اتنا وثوق ہے کہ کلام الٰہی اُنکے نزدیک قابل اعتبار نہ رہا تو ہمارے دین سے اُنکو کوئی تعلق ہی کیا۔ پھر دوسروں کے دین میں باظہار خیر خواہی مداخلت کرنا کس قدر ظلم ہے اور جو لوگ اُن کے اس دعوے کو مان کر اُنہیں کی کہنے لگے ہیں اُنکی عقلوں کو کیا کہنا چاہیے۔

ہاں سر سید صاحب نے جو علما کی شکایت کی ہے کہ دینیات میں حکمت قدیمہ کو اُنہوں نے خلط کر دیا۔ ایک حد تک درست ہے مگر یہ خیال اُنکا کہ حکمت جدیدہ کے ہم خیال ہونا چاہیے بالکل غلط ہے کیونکہ ایمان اُس اعتقاد جازم کا نام ہے کہ خدا ورسول کی خبروں کو بلا دلیل اُس یقین کیساتھ مانیں کہ نہ کسی دلیل سے

زائل ہوسکے اور نہ کسی مصلحت سے وہ چھوڑا جاوے۔

دیکھ لیجئے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کی خبر دی جس کا ماحصل یہ تھا کہ حضرت مکہ معظمہ سے بیت المقدس تشریف لے گئے اور وہاں سے آسمانوں پر اور ساتوں آسمان طے فرما کر عرش پر حق تعالیٰ سے ہمکلام اور مشرف بدیدار ہوئے اور جنت اور دوزخ اور اسکے سوا صدہا عجائب کی سیر فرما کر اسی رات رونق افروز دولتخانہ ہوئے کسی مسلمان کو اسکے قبول کرنے میں تامل نہ ہوا اگر ایمان لانے میں عقل کی پابندی ضرور ہوتی تو ایسی خبریں نبی کی جگہ

ایمان کی بات تو یہ ہے۔ ہر ایک بات خدا تعالیٰ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مان لینا چاہیے اور جو عقل میں نہ آوے تو عقل کو اسپر قربان کر دینا چاہیے کیونکہ جب انکے حکم پر جان و مال قربان کرنا مسلمانوں کا فرض ہے تو بیچاری عقل کیا چیز ہے

اب ہم آسمانوں اور زمین اور ستاروں کے باب میں جو بات قرآن و حدیث سے ثابت ہے اپنے مسلمان بھائیوں کو خیر خواہانہ معلوم کرا دیتے ہیں اور دلائل بھی وہ بتلاتے ہیں جنکا طالب ہر مسلمان ہے اور ہونا چاہیے اسکے بعد انشاء اللہ تعالیٰ حکمت جدیدہ کے دلائل میں بحث کی جائیگی۔

قبل از بیان مقصود یہ بات معلوم کرنا ضرور ہے کہ حق تعالیٰ نے انسان کو کس قسم کی شرافت عنایت فرمائی ہے حق تعالیٰ جس چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے اسکی طرف صرف خطاب کن فرماتا ہے جس سے وہ چیز وجود میں آجاتی ہے کما قال اللہ تعالیٰ انما قولنا لشیٔ اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون اور آدم علیہ السلام کے پیدا کرنے کا یہ اہتمام ہوا کہ ان کو اپنے ہاتوں سے بنایا اور اپنی روح ان میں

پھونکی اور فرشتوں کو پہلے ہی سے حکم سنا دیا گیا کہ جب وہ عالم شہادت میں جلوہ افروز ہوں سب کے سب اُن کو سجدہ کریں چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ جملہ ملائکہ نے سجدہ کیا اُس وقت کسی کا یہ مجال نہ تھا کہ دم مارے اور یہ عرض کرے کہ جو عبادت خاص حضرت کبریائی کے لئے زیبا اور مقرر ہے ایک شخص حادث کے لئے کیونکر بجا لائی جاوے کما قال تعالیٰ واذ قال ربک للملئکۃ انی خالق بشراً من طین فاذا سویتہ ونفخت فیہ من روحی فقعوا لہ ساجدین ۵ فسجد الملئکۃ کلھم اجمعون۔ یہ اہتمام اور تشریف و اکرام اُن کا اِسوجہ سے تھا کہ خدمت خلافت کے لئے تمام عالم سے انکا انتخاب ہوا تھا ہر چند ملائکہ کو بوجہ کثرت عبادت و تقرب بارگاہ خلص یہ خیال تھا کہ اُنہیں میں سے کوئی منتخب ہوگا چنانچہ اُنہوں نے درخواست بھی کی مگر منظور نہ ہوئی۔ عزازیل علیہ اللعنۃ باوجودیکہ کثرت طاعت میں شہرہ آفاق اور علم میں مستند تھا یہاں تک کہ عالم ملکوت کا معلم ہوگیا تھا صرف اِس جرم میں کہ حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ نہ کیا ہمیشہ کے لئے مردود بارگاہ الٰہی ٹھہرا اور وہ علم و فضل اور طاعت ایک بات میں کالعدم ہوگئی اور ایسی لعنت و پھٹکار میں گرفتار ہوا کہ کسی قسم کی توقع آئندہ کے لئے بھی باقی نہ رہی کما قال اللہ تعالیٰ فاخرج منہا فانک رجیم وان علیک لعنتی الی یوم الدین اُنکے بعد اُن کی اولاد کو بھی تمام عالم میں مکرم فرمایا چنانچہ ارشاد ہے ولقد کرمنا بنی آدم اور آسمان و زمین میں جتنی چیزیں ہیں سب کو اُن کرم خلیفہ زادوں کے مسخر فرمایا کما قال تعالیٰ وسخر لکم الشمس والقمر دائبین وقولہ تعالیٰ وسخر لکم ما فی السموات وما فی الارض جمیعا منہ اور اُس خلیفہ رفیع الشان کے جلوس فرمانروائی کے لئے تخت گاہ زمین قرار دی گئی۔ قال اللہ تعالےٰ

انی جاعل فی الارض خلیفہ اور اس خلافت گاہ کے بنانے میں یہ اہتمام ہوا کہ سب
عالم سے پہلے اس کی بنیاد ڈالی گئی اور بذات خاص دو روز تک اس کی جانب
توجہ مبذول رہی اور اسمیں عمدہ عمدہ نعمتیں اور اقسام کی آسائش کی چیزیں تیار کی گئیں
اسکے بعد آسمان بنائے گئے پھر دوبارہ زمین کی درستی اور چمن بندی کی طرف
توجہ ہوئی اور چار روز میں اسکا اہتمام پورا ہوا یعنی آسمان زمین چھ دن میں بنائے
گئے جنمیں چار روز صرف زمین کی تخلیق اور درستی میں صرف ہوئے قال اللہ تعالیٰ
وخلق لکم ما فی الارض جمیعا ثم استوی الی السماء وقال اللہ تعالیٰ والذی خلق الارض فی
یومین وقال تعالیٰ فقضاہن سبع سموات فی یومین وقال اللہ تعالیٰ ءانتم اشد خلقا
ام السماء بناہا رفع سمکہا فسوہا واغطش لیلہا واخرج ضحاہا والارض بعد ذلک دحہا
ہر چند آسمانوں کا بہت بڑا کارخانہ ہے مگر درحقیقت وہ اس خلافت گاہ کے
سقف ہیں جو نہایت اہتمام سے بنائے گئے ہیں کہ اب تک انمیں کہیں شگاف
نہیں قال تعالیٰ الذی خلق سبع سموات طباقا ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت
فارجع البصر ہل تری من فطور پھر اس چھت میں روشنی اور زیب وزینت کا سامان
بھی کیا گیا کہ عمدہ عمدہ رنگین مختلف الوان کی قندیلیں لٹکائی گئیں کما قال تعالیٰ
ولقد زینا السماء الدنیا بمصابیح اسکے بعد انکے آرام کرنے اور کام کرنے کے اوقات
مقرر کئے گئے۔ ہو الذی جعل لکم اللیل لتسکنوا فیہ والنہار مبصرا۔ وقال تعالیٰ ومن رحمتہ
جعل لکم اللیل والنہار لتسکنوا فیہ ولتبتغوا من فضلہ یہ چند آیتیں مذکور ہوئیں اگر قرآن
شریف میں تدبر کیا جائے تو بہت سی آیتیں انسان کی فضیلت پر دلالت کرنیوالی موجود
ہیں۔

الحاصل ان آیات پر غور کرنیکے بعد ہر مسلمان سمجھ سکتے ہیں کہ کس قدر عزت افزائی انسان کی حق تعالیٰ کو منظور ہے۔ اس سے بڑہکر کیا ہوگا کہ جتنی چیزیں آسمان و زمین میں ہیں سب انکے مسخر کیا چنانچہ ارشاد ہوتا ہے وسخر لکم ما فی السمٰوات وما فی الارض جمیعاً منہ۔ اور چونکہ آفتاب و ماہتاب سے زیادہ کام متعلق ہیں اور ستاروں میں افضل اور ممتاز سمجھے جاتے ہیں انکے مسخر کرنے کو بہ تصریح بیان فرمایا کما قال تعالیٰ وسخر لکم الشمس والقمر دائبین۔ اب جو حضرات کہ کلام الٰہی کو سچا جانتے ہیں ذرا تامل کریں کہ حق تعالیٰ انسان کو اپنا خلیفہ مقرر فرمایا اور آفتاب ماہتاب کو انکا مسخر کیا تو مقتضائے حکمت وعقل کیا ہوگا آیا انسان مثل کباب کے گرد آفتاب کے پھیرے جائیں یا آفتاب مثل بخوردان کے انکے گرد گردش دیا جائے۔

سرد سیر ملکوں میں ملاقاتی لوگ کسی مکان میں جمع ہوتے ہیں تو صاحب مکان بخوردان کو ہر شخص کے پاس لیجاتا ہے جسکی گرمی اور خوشبو سے اسکو راحت پہونچتی ہے اور کیسا ہی گنوار اور کم عقل ہو یہ کبھی گوارا نہیں کرتا کہ وہ معزز لوگ نوبت بہ نوبت آتشدان کے گرد پھریں جب گنوار کا یہ حال ہو تو حق تعالیٰ اپنے عزت دئے ہوؤں کے حق میں یہ ذلت کیونکر گوارا فرمائیگا۔ کہ ہمیشہ آتشدان شمس کے گرد صدقہ ہوتے رہیں

بڑی دلیل اہل حکمت جدیدہ کی حرکت زمین پر یہ ہے کہ آفتاب مثل آتش کے ہے اور آدمی وغیرہ مثل کباب کے اسکی طرف محتاج ہیں اور مقتضائے عقل یہ ہے کہ کباب کو آگ کے گرد پھیرتے ہیں۔ یہ خیال انکے اصول پر نہایت چسپاں اور صحیح ہے اسلئے کہ ان کے پاس یہ ثابت ہے کہ کسی زمانہ میں کسی بندر کی دُم

جو ٹھہر گئی تھی سو یہ آدمی یعنی بعض لوگ اُنکی اولاد میں ہیں جنکے پاس حقیقت انسان کی تیز ہو اُن کے مقابلہ میں دلیل مذکور کا جواب نہایت دشوار ہے کیونکہ انکی فکر و ہمت کبھی اس امر کو مقتضی نہیں ہو سکتی کہ آفتاب اُن کا مسخر اور اُن کے لئے گردش میں ہو فکر ہر کس بقدر ہمت اوست۔ کار یوزینہ نیست نجاری۔ کجا بوزینہ کجا تسخیر افلاک۔

تقریر مذکور میں ہمارا روئے سخن صرف جناب خاں صاحب اور اُنکے اتباع کی طرف ہے۔ کیونکہ وہ اپنے اسلام کے مدعی اور مسلمانوں کے ہم صفیر ہیں اور اگر وہ بھی اُنہی لوگوں کے شریک اور ہم خیال ہیں تو بیشک یہ نغمہ سرائی ہماری اُنکے روبرو فضول اور بے محل ہے مگر جناب خاں صاحب اور اُنکے اتباع کی نسبت یہ ہرگز ہمارا خیال نہیں کہ کسی قسم کے نفع کے واسطے شرافت خدا داد سے دست بردار ہو کر غیروں کی رفاقت دل سے اختیار کریں۔

حکمت جدیدہ والے جو کہتے ہیں کہ انسان بندر کی اولاد ہیں اگرچہ اِس قول کو علامہ حسن افندی نے رسالہ حمیدیہ میں رد کیا ہے مگر آخر وہ بڑے بڑے عقلا کا قول ہے اور انصاف کی بات یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے عقلا کی بات کا کوئی محل صحیح پیدا کرنا چاہئے جب تک مخالف دین نہ ہو اور یہیں یہ ضرور نہیں کہ اُن کی ہر ہر بات کو رد کیا کریں۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی حد تک یہ قول صحیح ہے۔ بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا اور اُسکو عقل عنایت کی جس سے وہ یہ سمجھ سکتا ہے کہ عالم کو پیدا کرنے والا بھی کوئی ہے اور کئی امور اُسکی مرضی کے مطابق اور کئی امور خلاف مرضی ہیں اور اُن کے معلوم کرانے کے لئے اُسکی جانب سے کوئی شخص

مامور ہونا چاہئے جس کی رسالت کی تصدیق قدرتی طور پر ہو سکے چنانچہ حق تعالیٰ نے انبیاء کو اس کام کے لئے مامور فرمایا اور اُن کی رسالت کی تصدیق کے واسطے چند علامتیں مقرر فرمائیں جنمیں سے ایک معجزہ ہے اور اُنکے ذریعہ سے یہ معلوم کرا دیا کہ فلاں امور مرضی کے موافق اور فلاں خلاف مرضی ہیں اور جو کوئی مرضی الٰہی کے مطابق کام کرے گا اُسکی یہ جزا ہو گی اور جو خلاف مرضی کریگا اُسکی یہ سزا ہو گی پھر جب اُن اطمینان بخش علامتوں کو دیکھ کر رسالت نبی کی مان لیجائے تو اُسکی آزمائش کے لئے چند علامتیں مقرر کیں جنمیں سے ایک یہ ہے کہ چند چیزیں ایسی دی گئیں کہ اُنکو عقل ہرگز قبول نہیں کرتی حالانکہ قدرت الٰہی پر ایمان لانیکے بعد اُنکا قبول کرنا نہایت آسان ہے اور عقل اُنکے ماننے پر خود بخود مجبور ہوتی ہے۔

الحاصل جسکو امور مذکورہ بالا کی سمجھ ہے اُسکو سمجھدار اور عاقل یعنی انسان کہنا چاہئے اور جسکو سمجھ نہیں بلکہ صرف تن پروری اور عیش و عشرت کے سامان فراہم کرنے کی سمجھ ہے وہ فی الحقیقت انسان نہیں اسلئے کہ یہ کام ہر حیوان بخوبی جانتا ہے اور اپنے مناسب چیزوں کو سمجھکر اُنکے فراہم کرنے میں کوشش کرتا ہے پھر جس انسان کی وہی سمجھ ہو جو جملہ حیوانات کی ہے تو فی الواقع اُس کو بھی اُنہیں میں شمار کرنا چاہئے چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے اولئک کالانعام بل ہم اضل۔ اس صورت میں اہل حکمت جدیدہ کی تحقیق کے مطابق اگر اس قسم کے لوگ بندروں کی اولاد ہوں تو کوئی تعجب کی بات نہیں اور کچھ نہیں تو اتنا ضرور ہے کہ ہر طرح سے یعنی صورۃً اور معنیً وہ اُن کے بالکل مشابہ ہیں جس سے اُن کو نسل معنوی بندروں کی کہنا بے موقع نہیں۔

اب ہم ہیأت جدیدہ جس کو نظام فیثاغورس کہتے ہیں اُسکو اجمالاً بیان کرتے ہیں تاکہ بحث کے موقع میں ناظرین کو سمجھنے میں دقت نہ ہو مفتاح الافلاک وغیرہ میں لکھا ہے کہ آفتاب بہ نسبت زمین کے دس لاکھ حصے سے بھی زیادہ بڑا ہے۔ قطر آفتاب کا آٹھ لاکھ تراسی ہزار دو سو چھیالیس میل ہے اور اُسکے جذب کی تاثیر کروڑوں کوس تک گرد اگرد پہنچتی ہے۔ زمین آفتاب سے ساڑھے نو کروڑ میل سے زیادہ دور ہے اور بعض سیارے زمین سے پونے دو ارب میل سے بھی زیادہ دور ہیں سینکڑوں کواکب ظلمانی مثل زمین کے آفتاب کے گرد پھرتے ہیں آفتاب کے گرد پھرنیوالے سیارے تین قسم کے ہیں۔

اوّل سیارات اولیٰ جن کی حرکت دوری ہے۔

دوم۔ اقمار جنکو سیارات ثانوی کہتے ہیں یہ سیارے سیارات اولیٰ کے گرد پھرتے ہیں اور اُنکے ساتھ ساتھ آفتاب کے گرد بھی گھومتے ہیں۔

سوم دنبالہ دار ستارے جو نہایت طویل بیضوی مدار میں آفتاب کے گرد پھرتے ہیں کبھی آفتاب کے نزدیک آجاتے ہیں جو دکھنے لگتے ہیں اور کبھی اتنی دور چلے جاتے ہیں کہ دوربین سے بھی نظر نہیں آتے۔

ثوابت جو بے انتہا ہیں ہر ایک اُنمیں سے ایک نظام کا مرکز ہے جو مثل نظام شمسی کے ہے۔

زمین کا قطر تقریباً آٹھ ہزار میل ہے اور محیط اس کا چوبیس پچیس ہزار میل کے لیکن قطر خط استوا کا قطبین کے قطر سے ۲۵ میل بڑا ہے یعنی خط استوا کے مقام میں زمین پھولی ہوئی ہے۔

زمین اپنے محور پر مغرب سے مشرق کی طرف پھر کر دن رات میں ایک دورہ تمام کرتی ہے یہ حرکت وضعی ہر گھنٹہ میں ایک ہزار ساڑھے اکتالیس میل ہے

زمین کی سطح قریب چوتھائی کے پانی کے تلے چھپی ہوئی ہے اگر زمین اپنے محور پر نہ گھومتی تو قوت جاذبہ جو تمام گرداگرد زمین کے ابعاد متساویہ میں اُسکے مرکز سے برابر تاثیر رکھتی ہے البتہ پانی کے سطح کو ایک چکنے گھڑے کی شکل پر مسطح کر دیتی ہے اور نیز زمین اگر محور پر حرکت نہ کرے تو سمندر بلند حدود خط استوا سے پستی قطبین کی طرف بہ جاتا اور تمام گرداگرد قطبین کے سینکڑوں کوس تک طغیانی آب سے زمین اور جو ملک اور جزائر قطبین کی حدود میں مثل انگلستان وغیرہ ہیں ڈوب گئے ہوتے۔

حرکت محوری وضعی جیسے زمین کو ہے کل سیاروں کو بلکہ آفتاب کو بھی ہے

دوسری حرکت زمین کی حرکت انتی ہے جو گرد آفتاب کے پھرتی ہے اس حرکت کا دورہ تین سو پینسٹھ دن میں پورا ہوتا ہے اس دورہ کے مدار کا قطر اُنیس کروڑ سے بھی زیادہ ہے اس حرکت سے ہم اڑسٹھ ہزار دو سو سترا میل مسافت ایک ساعت میں بحرکت اپنی ہمیشہ طے کیا کرتے ہیں۔

ہم جسکو ثقل یا وزن کہتے ہیں اُس کا سبب فقط جذب یا کشش زمین ہے

زمین آفتاب کو کھینچتی ہے اور آفتاب زمین کو مگر چونکہ آفتاب کا مادہ زمین کے مادہ سے تین لاکھ تینتیس ہزار نو سو اٹھائیس حصہ زیادہ ہے اسلئے آفتاب زمین کو اُس قوت سے کھینچتا ہے کہ زمین نہیں کھینچ سکتی ہر چند دونوں کشش کا مقتضے یہ ہے کہ ایک دوسرے سے ٹکر کھا جائیں مگر چونکہ زمین اُسکے گرد پھرتی ہے

اسلئے وہ ہمیشہ دائرہ سے باہر نکلنا چاہتی ہے جیسا کہ سنگ فلاخن دائرہ سے
سے باہر نکلنے کا میلان رکھتا ہے اس طرح کے میلان کو قوت تارک المرکز
کہتے ہیں اور برخلاف اُس کے دائرہ کے مرکز میں ایک قوت جاذبہ ہوتی ہے
جسکو قوت طالب المرکز کہتے ہیں یہ قوت چاہتی ہے کہ جسم اپنے مدار سے باہر نکلنے
پائے اور یہ دونوں قوتیں مساوی ہوتی ہیں۔

الحاصل آفتاب اپنی قوت طالب المرکز سے زمین کو کھینچتا ہے اور
زمین اپنی قوت تارک المرکز سے مدار سے نکالنا چاہتی ہے اور دونوں قوتیں مساوی
ہیں اسلئے زمین ہمیشہ اپنے مدار معین پر پھرتی ہے نہ آفتاب کی طرف مائل ہوتی
ہے نہ دور ہوسکتی ہے زمین کی گردش جو آفتاب کے گرد ہے اُسمیں قوت تارک
المرکز پیدا کرتی ہے اگر یہ گردش نہ ہوتی تو اُسکو آفتاب پر گرنے سے کوئی مانع
نہ تھا جس طرح آفتاب زمین کو کھینچتا ہے اور زمین اپنی قوت تارک المرکز سے
اُسکی کشش کو دفع کرتی ہے اسی طرح زمین آفتاب کو کھینچتی ہے اور آفتاب
بھی گردش کرتا ہے جس سے قوت تارک المرکز پیدا ہوتی ہے اور اُسکی کشش کو
دفع کرتی ہے ورنہ زمین اپنی کشش سے اُسکو کھینچ لیتی کیونکہ فلاخن کا پتھر حالانکہ
چھوٹا ہوتا ہے مگر ہاتھ کو زور سے کھینچتا ہے لیکن آفتاب کا مدار بہ نسبت زمین کے
مدار کے ایسا چھوٹا ہے جیسے اُسکے مادہ کا مقدار بہ نسبت مقدار مادہ زمین کے بڑا ہے

تمام اجسام موافق اپنی مقدار خاص مادہ کے آپس میں ایک دوسرے کو کھینچتے ہیں

آفتاب اور زمین برابر زمانہ میں اپنے مداروں کو طے کرتے ہیں اسلئے
آفتاب کی حرکت بہ نسبت حرکت زمین کے اس قدر بطی ہے جس قدر اُسکے مادہ کی

کمیت بہ نسبت کمیت مادہ زمین کے زیادہ ہے اُن کی غرض اِس سے یہ ہے کہ آفتاب کی قوت زمین کی قوت کے برابر ہوجاتی ہے اِسلئے کہ آفتاب کا مادہ زیادہ ہے تو زمین کی حرکت سریع ہے جس سے قوت تارک المرکز بڑھی ہوئی ہے اور اگر آفتاب کی حرکت بطی ہے تو زمین کا مادہ کم ہے جس سے آفتاب کے کھینچنے پر قادر نہیں۔

الحاصل زمین باوجودیکہ آفتاب سے لاکھوں حصے چھوٹی ہے مگر قوت کشش میں آفتاب کے برابر ہے اور یہ دونوں کی قوتیں باہم ایسی معادل اور مقاوم ہیں کہ کوئی اُن میں سے دوسرے پر غالب نہیں بلکہ اپنی اپنی مداروں پر حرکت کر رہے ہیں۔

سوائے زمین کے اور بھی سیارے ہیں جنکے نام یہ ہیں عطارد۔ زہرہ مریخ - سیرس - پاس - جو نو - وستا - مشتری - زحل - جارجیم - سیڈوس - اِن سب کی گردش مشرق سے مغرب کی طرف ہے۔

کل سیارے اپنے محوروں پر پھرتے ہیں۔

تین سیارے یعنی مشتری - زحل - جارجیم - سیڈوس جو آفتاب سے بہت دور ہیں اُنکو نور بہت کم پہنچتا ہے اُسکا جبر نقصان اُنکے اقمار سے ہوتا ہے

مشتری کے چار قمر ہیں اور زحل کے سات اور جارجیم سیڈوس کے چھ

زمین گرد آفتاب کے ایک برس میں ایسے مدار پہ دورہ پورا کرتی ہے جس کا قطر ۱۹ کروڑ میل سے بھی زیادہ ہے۔

اِس وجہ سے ہم زمین والے ہر سال ایک بار ۱۹ کروڑ میل ثوابت کے

نزدیک ہوجاتے ہیں اور پھر چھ مہینے کے بعد ۱۹ کروڑ میل اُن سے دور ہوجاتے ہیں لیکن باوجود اسکے ہماری نظر میں اگرچہ دوربین سے دیکھیں نہ اُن ثوابت کے قد میں کچھ تفاوت معلوم ہوتا ہے اور نہ اُنکے باہم ابعاد میں بلکہ دونوں حالتوں میں وہ یکساں نظر آتے ہیں اس تجربہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بنسبت دوری ثوابت کے زمین کے مدار کا قطر بمنزلہ ایک نقطہ کے ہے۔

ان تحقیقات سے ثابت ہے کہ مدار نظام شمسی کا کشش زمین اور کواکب پر ہے اسلئے کہ جب کشش ثابت ہوگی تو زمین وغیرہ کواکب کا اپنے اپنے مدار پر ٹھہرنا ثابت ہوگا اور جب ٹھہرنا ثابت ہوگا تو دوسرے احکام و آثار اُسپر متفرع ہونگے۔ اور جب تک کشش باہمی کواکب بدلیل ثابت نہ ہو کوئی بات قابل تسلیم نہیں بلکہ بنار الفاسد علی الفاسد ہوگی مثل مشہور ہے ثبت العرش ثم النقش ادنے تامل سے معلوم ہوسکتا ہے کہ ممکن نہیں کہ کشش باہمی کواکب پر کوئی دلیل قائم ہوسکے خصوصًا اس مسلک پر جنکے پاس بغیر مشاہدہ کے کوئی بات ثابت نہیں ہوسکتی چنانچہ اسی وجہ سے ملائکہ اور جنات وغیرہ کا انہیں انکار ہے اور سوائے طبعیات کے کسی عالم کے وہ قائل ہی نہیں۔

دلیل اس دعوے پر یہ ہے کہ دوربینوں سے کشش کا ثبوت نہیں ہوسکتا اسلئے کہ وہ فقط مقدار جسم بڑا بتلانیکے لئے ہیں اور کشش جسم ہی نہیں تو دوربینوں سے اُس کا محسوس ہونا بھی محال ہے۔

اب رہے دوسرے حواس سو ظاہر ہے کہ بسبب بُعد فاصلہ کے اس کشش کا ثبوت کسی سے نہیں ہوسکتا اور جب تک وہ حس اور مشاہدہ سے اُسکا ثبوت

نہ بیان کریں اُنہی کے مسلک کے مطابق اُن کے دعوے کو تسلیم کرنے کی ہمیں کوئی ضرورت نہیں۔

اثبات مدعی پر اُنہوں نے چند تجربے پیش کئے ہیں جنکا حال ابھی معلوم ہوا کہ وہ سب کے سب مخدوش ہیں اور بفرض محال زمین کی کشش اگر ثابت بھی ہوجائے تو کواکب کی کشش اُس سے کس طرح ثابت ہوگی سنگ مقناطیس کی کشش ثابت ہونے سے کیا سنگ مرمر کی بھی کشش ثابت ہوسکتی ہے ہرگز نہیں۔

اِس مقام میں شاید یہ کہا جائے گا کہ جس طرح ہیأت قدیمہ کے مسائل دلائل انیہ سے ثابت کئے جاتے ہیں اسیطرح کواکب کی کشش بھی بدلائل انیہ ثابت ہوسکتی ہے کیونکہ آثار و حرکات سے اتنا ضرور ثابت ہے کہ تمام کواکب اپنے اپنے مداروں پر حرکت کرتے ہیں پھر اگر کوئی چیز روکنے والی نہ ہو تو فساد نظام لازم آئے گا اسلئے ضرورۃً کشش ثابت ہوگی۔

جواب اس کا یہ ہے کہ مدارات پر حرکت کرنا کشش باہمی کو مستلزم نہیں جائز ہے کہ بذریعۂ افلاک اُن کی حرکت ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تدافع باہمی کی وجہ سے وہ حرکت کرتے ہوں اور نیز ممکن ہے کہ اُن کو حرکت ارادی یا طبعی ہو بہر حال حرکت کشش پر دلیل نہیں ہوسکتی۔

شاید بعض لوگ ان احتمالات کو دیکھکر خوش ہوں گے کہ خیر یہی صحیح آخر آسمانوں کا تو اقرار ہوگیا مگر ذرا انصاف کریں تو معلوم ہو کہ تخمینیات بھی کہیں دلیل نہو سکتے ہیں اسکی مثال ایسی ہوئی کہ کسی جنگل میں مقتول پایا جائے جسکے قاتل کا پتا نہ ہو اور پولس اپنے ابرائے ذمہ کے لئے کہدے کہ زید نے اُسکو قتل کیا ہے حالانکہ

کوئی اُسپر قرینہ نہ ہو بلکہ خود وہ اُسکے متعقد ہونیکے قائل ہوں اور دلیل میں یہ بات پیش کریں کہ ممکن ہے کہ وہ قید خانہ میں ہی سے اُسنے پھونکا ہو یا زہریلی نظر سے اُسکو دیکھا ہو کیونکہ دونوں صورتوں میں میت کا وجود ممکن ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اُس مقتول کا کوئی قاتل ضرور ہوگا مگر اس قسم کے احتمالات و تخمینات سے ثبوت دعوے ممکن نہیں اسی طرح ہم یقین کرتے ہیں کہ کواکب کو حرکت ضرور ہے مگر بلا دلیل یہ کہدینا کہ کروڑوں کوس سے ایک دوسرے کو کھینچتے ہیں اور اسپر آثار محسوسہ کو دلیل اِنی قرار دینا کسی قسم کی عقل کا مقتضے نہیں۔

اب ہم کشش زمین وغیرہ اجسام میں بحث کرتے ہیں جس سے یہ بات انشاء اللہ تعالیٰ ثابت ہوجائیگی کہ کششوں کا وجود بلکہ احتمال بالکل باطل ہے اگرچہ بعض دلائل تجربات کے جواب میں لکھی گئیں مگر چونکہ تفصیلی بحث کا موقع یہاں ہے اس لیئے اُن دلائل کا اعادہ بھی بالاجمال یہاں ہوگا۔

(۱) پہلی دلیل یہ کہ کشش محسوس چیز ہے جس کا تعلق قوت لامسہ سے ہے دیکھ لیجئے کہ سنگیاں لگوانے میں کس قدر کشش کا حس ہوتا ہے چونکہ یہ کشش پہلے اُن اجزا سے متعلق ہوتی ہے جو قریب ہیں اِسلئے تفرق اتصال اُسکا لازمہ ہے اسی وجہ سے سنگیاں لگوانے میں تکلیف ہوتی ہے اگر زمین میں کشش ہوتی تو جو اعضا ہمارے زمین سے متصل ہوتے ہیں اُنمیں ضرور تکلیف ہوتی اور ظاہر ہے کہ کوئی تکلیف نہیں ہوتی اس سے ثابت ہوا کہ زمین میں کشش نہیں۔ اگر کہا جاسے کہ عادت کی وجہ سے تکلیف کا احساس نہیں ہوتا تو ہم

کہیں گے کہ بعض بیماریاں مثل درد سر وغیرہ مدتوں رہا کرتی ہیں باوجود اُسکے درد محسوس ہوتا رہتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ عادت کی وجہ سے تکلیف کا احساس زائل نہیں ہوسکتا۔

(۲) مفتاح الافلاک میں یہ بات بدلیل ثابت کی ہے کہ قوت جاذبہ اس قدر گھٹتی ہے جس قدر اُسکے دوری کا مربع بڑھتا ہے یعنی کاہش اُسکی دوری کے مضروب فی النفسہ کی افزایش کے برابر ہوتی ہے۔ مثلاً آفتاب کے مرکز سے دو چند دوری میں اُسکی قوت جاذبہ بہ نسبت سابق کے چار چند جو دو کا مربع ہے کم ہوتی ہے اور سہ چند دوری میں بقدر نو چند جو تین کا مربع ہے کم ہوتی ہے اب دیکھئے کہ آفتاب باوجودیکہ زمین سے دس لاکھ حصے سے بھی زیادہ بڑا ہے اور قوت جاذبہ زمین کی بسبب نہایت دوری کے جو ساڑھے نو کروڑ میل ہے وہاں نہایت ضعیف ہوتی ہے بایں ہمہ زمین آفتاب کو وہاں کھینچتی ہے پھر اگر کوئی چھوٹا جسم ایک میل کے فاصلہ کے اندر فرض کیا جاوے تو زمین نے اُسکو کس قدر زور سے کھینچنا چاہئے کیونکہ اس فاصلہ پر قوت جاذبہ اُسکی بہ نسبت اُس فاصلہ کے جو زمین و آفتاب میں ہے ساڑھے نو کروڑ حصے زیادہ ہوگی ہے اور جسم بھی نہایت چھوٹا فرض کیا گیا ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ چھوٹے چھوٹے لڑکے آسمان کی طرف پتھر پھینکتے ہیں۔ اور تا وقتیکہ اُن لڑکوں کی قوت کا اثر اُن میں رہتا ہے زمین کی طاقت نہیں کہ اُسکو کھینچ لے اس سے ظاہر ہے کہ کشش زمین کا احتمال اس قابل نہیں جو اُسکی طرف التفات بھی کیا جائے۔

(۳) حکمت جدیدہ کا دعوے ہے کہ وزن کوئی چیز نہیں بلکہ جس کو

وزن کہتے ہیں وہ نفس کشش کا نام ہے۔

ہم پوچھتے ہیں کہ اگر دو کرے مجوف مساوی الوزن ایک مقدار کے بنادیں اور ایک میں پارہ بھریں دوسرے میں پانی اور دونوں کو ترازو میں رکھیں تو کوئی جھکیگا یا نہیں۔

حکمت جدیدہ کے اصول پر چاہیئے کہ کوئی نہ جھکے اسلئے کہ وزن تو کوئی چیز نہیں۔

رہی کشش وہ دونوں کے ساتھ برابر متعلق ہے اسلئے کہ جسامت دونوں کی برابر ہے۔

اگر کہا جاے کہ اجزا پارے کے زیادہ وزن دار ہیں تو ہم کہیں گے کہ وزن تو آپ کے پاس کوئی چیز ہی نہیں اور قوت جس چیز کے ساتھ متعلق ہوگی ایک قسم کا عمل کریگی یہ نہیں ہو سکتا کہ پانی کے اجزا کے ساتھ زور میں کمی کرے اور پارے کے ساتھ زیادتی کیونکہ کشش نفس جسم کے ساتھ متعلق ہے جو دونوں میں موجود ہے

اگر کہا جاے کہ مادہ جس قدر زیادہ ہوتا ہے اسی قدر کشش کا تعلق زیادہ ہوتا ہے اور پارے میں مادہ زیادہ ہے اسلئے کہ بہ نسبت پانی کے اُس سے زیادہ کشش متعلق ہوتی ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ اگر ہم خاص ایک بلندی سے زیادہ دو چار سیر روئی کا گالا اور ایک تولہ شیشہ کی گولی پھینکیں تو چاہئے کہ روئی کا گالا پہلے زمین پر پہنچ جاے کیونکہ بسبب زیادتی مادہ کے کشش اُس سے زیادہ متعلق ہوئی اور زیادہ تعلق کا مطلب یہی ہے کہ اُسکو زیادہ زور سے کھینچا گیا

سیماب کے کرے کی نسبت خیال کیا جاتا ہے حالانکہ وہ خلاف واقع ہے

اگر کہا جاوے کہ ہوا اُس روئی کو بہ نسبت گولی کے زیادہ روکتی ہے اسوجہ سے وہ دیر میں اُترتی ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ واقعی اُس روئی کے ساتھ دو قوتیں متعارض متعلق ہوئیں ایک ہوا کی قوت روکنے والی دوسری زمین کی قوت کھینچنے والی مگر ان دونوں کا موازنہ بھی کیجیے ہوا کی قوت کا حال ظاہر ہے کہ لطافت کی وجہ سے ایک تنکا بھی اسکو چیر پھاڑ کے اُتر جاتا ہے اور زمین کی قوت وہ کہ کروڑوں کوس پر حالت ضعف میں آفتاب کے سے جسم کو کھینچ لیتی ہے۔ جو اُس سے لاکھوں حصے بڑا ہے پھر جب بے انتہا اُس کی قوت بڑھ جاوے اور نزدیک سے دو چار رتی روئی کیساتھ متعلق ہو تو اُس کی قوت کی تاثیر نمایاں ہونا چاہیے مگر اُس سے اتنا بھی نہیں ہوتا کہ ایسی کمزور قوت پر جو تنکے کا مقابلہ نہ کر سکے غالب آئے۔

اِس مقام میں ہوا کی قوت کو زمین کی قوت کیساتھ معارض خیال کرنا قابل غور ہے۔

اگر کہا جاوے کہ زیادتی مادہ کے ساتھ یہ شرط ہے کہ دوسرے جسم سے جسامت میں کم یا برابر ہو اور اگر جسامت میں زیادہ ہو تو اُس قدر کشش زور سے نہ ہو گی جو کم جسامت والے کے ساتھ متعلق ہوتی ہے تو۔

اُس کا جواب یہ ہے کہ زیادتی مادہ کیساتھ زیادہ کشش متعلق ہونا اور وہ بھی اس شرط پر کہ جسامت میں برابر یا کم ہو اور نفس جسامت کیساتھ بلا لحاظ مادہ متعلق نہ ہونا کوئی قرین قیاس بات نہیں بلکہ قیاس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اُسکے خلاف ہو اسلئے کہ جس قدر زیادہ جسامت ہو گی خطوط کششی جنکا حال اوپر معلوم

ہوا اُس سے زیادہ متعلق ہوں گے اور وہ باعث زیادتی کشش ہے اس صورت میں
گالا روئی کا پہلے اُترنا چاہیے اسلئے کہ چار سیر گالے کی جسامت کے ساتھ اتنے مقدار
خطوط کششی متعلق ہوں گے جو آدھے انچ قطر کی گولی کیساتھ متعلق نہیں ہو سکتے
گو فی نفسہ گولی کا مادہ بہ نسبت اُسکے ہم جسم گالہ کے زیادہ ہو۔

الحاصل کرہ سیماب کے ساتھ قوت کششی زمین کی بہ نسبت کرہ آب کے
زیادہ متعلق نہیں ہو سکتی اس صورت میں ضرور ہے کہ وہ دونوں کرہ ترازو میں
برابر رہیں حالانکہ وہ مشاہدہ کے خلاف ہے۔ اور چونکہ بہ دلائل مذکورہ ثابت
ہوگیا کہ اُسکے جھکنے میں زمین کی کشش کو کوئی دخل نہیں تو ضرور ہے کہ اس کو
جھکانے والی کوئی دوسری چیز ہے جس کو ہم وزن اور ثقل سے تعبیر کرتے ہیں۔

ماہران فن پر ظاہر ہے کہ ثقل اشیاء کو اثر کشش زمین بتلانے سے
مقصود یہ ہے کہ ہیأت جدیدہ کے اساس کو مستحکم کریں حالانکہ وہ ثابت بھی
ہو تو عقلاً دوسرے کرہ کا قیاس اس پر صحیح نہیں اسلئے کہ وہ قیاس غائب
علی الشاہد ہے۔ جو عقلاً درست نہیں چہ جائیکہ خود کشش زمین ہی سرے سے
باطل ہے اب ادنے غور سے معلوم ہو سکتا ہے کہ بعد اس بیخ کنی کے نہیں بلکہ
بعد بے بنیاد ثابت ہو جانیکے اتنا بڑا کارخانہ کیونکر قائم رہ سکتا اسکی مثال بعینہ
وہی ہے جو اصم مادر زاد نے آواز اور کلام کی نسبت خیال فرسائی کر کے اپنی
تسکین کے لئے ایک رائے قائم کی تھی جس کا ذکر اوپر کیا گیا۔

منشاء اس خرابی کا یہ ہوا کہ دیکھا کہ وزن دار چیز جھکتی ہے تو اُس کی علت
یہ قائم کی کہ وہ کشش زمین کی وجہ سے ہے۔ ہر چند یہ بھی ظاہر ہے کہ جب دونوں

مذکور کروں کو دو ہاتوں میں لیں تو بالذات مقدار ہر ایک کا ہتیلی کی جانب محسوس ہوتا ہے اگر کشش زمین ہوتی تو ہاتھ کی پشت کیطرف کشش کا احساس ہوتا کیونکہ قوت کشش آخر قوت لامسہ سی متعلق ہے مگر برخلاف مشاہدہ حسی کے ایک وہمی غیر محسوس علت جھکنے کی قرار دیگئی یعنی کشش زمین فی الواقع علت کسی چیز کی قرار دینا نہایت مشکل کام ہے۔

جحا کے واقعات میں لکھا ہے کہ ایک بار اُنکی ماں کہیں مہمان گئیں جاتے وقت نہایت تاکید سے اُنہیں کہا کہ گھر کے دروازہ کی بہت حفاظت رکھنا چاہیے چونکہ وہ ماں کے نہایت فرمانبردار تھے ایک دو روز دروازہ کے پاس پڑے رہے ایک روز کہیں جانیکی اُنہیں سخت ضرورت تھی دروازہ کی حفاظت کی تدبیر یہ سوچے کہ وہ ساتھ ہی رکھ لیا جائے چنانچہ اُسکو اُکھاڑ کر اور ڈنڈی پر ڈال کے ہمراہ لے گئے اور اچھی طرح سے حفاظت کی مگر ادھر گھر لُٹگیا ماں نے جب بہت فضیحت اور ملامت کیں تو اُنھوں نے جواب دیا کہ میں نے آپکے ارشاد کے موافق دروازہ کی حفاظت میں کوئی قصور نہ کیا۔

البتہ اسوقت یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حفاظت کی علت میں غلط فہمی ہوئی

(۴) قوت مقناطیس کی حقیقت گو معلوم نہ ہو مگر آثار سے اُس کا اندازہ ہو سکتا ہے مثلاً ایک مقناطیس ایک تولہ لوہے کو کھینچتا ہے۔ اور دوسرا ایک سیر کو تو اس سے دونوں قوتوں کا اندازہ ہوجائیگا۔ کہ ایک میں ایک تولہ وزن کی قوت ہے اور دوسرے میں ایک سیر کی اگر ایک لوہے کا ٹکڑا خواہ ایک تولہ کا ہو یا ایک سیر کا دونوں کے بیچ میں ڈالدیا جائے تو ظاہر ہے کہ ایک سیر قوت والا مقناطیس اُسکو

کھینچ لیگا۔ اور ایک تولہ قوت والا اُس کی مقاومت نہ کرسکیگا۔

اِس تقریر سے واضح ہے کہ اگر زمین کی قوت مقناطیسی مان لیجاوے تو اِس کا ماننا ضروری ہوگا کہ کوئی جاندار زمین پر چل نہیں سکتا کیونکہ وہ زمین کی قوت کہ اگر کروڑ من کی کہیں تو بھی بہت کم ہے اور ظاہر ہے کہ جو جسم اُس سے جدا ہوتا ہے اُسکو وہ کھینچ لیتی ہے پھر جب کوئی جاندار چلنے کے وقت اپنا پاؤں اٹھانا یعنی زمین سے کھینچکر علیحدہ کرنا چاہے تو اُسکی قوت کشش زمین کی قوت کے مقابلہ میں کالعدم ہوگی باوجود اسکے چھوٹے چھوٹے لڑکے بلکہ چیونٹیاں باسانی پاؤں اُٹھاکر چلتے ہیں اور زمین اُن کی کچھ بھی مقاومت نہیں کرسکتی

مصنف رسالہ شمس الضحیٰ نے اُس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہم لوگ ذی روح ہیں اور ہم میں ایک ایسی طاقت ہے کہ زمین سے اپنے تئیں روک سکتے ہیں۔

معلوم نہیں ذی روح اور غیر ذی روح کی قوت میں کس قسم کا فرق کیا گیا ہے نفس قوت دونوں میں ایک قسم کی ہے جس سے اثر اُس شی پر پڑتا ہے جو کھینچی جاتی ہے پھر بالنوں پر ذی روح کی تھوڑی قوت کا زیادہ اثر پڑنا جس سے وہ کھینچ جاوے اور زمین کی حد سے زیادہ قوت کا اُس پر اثر نہ پڑنا کس طرح عقل کے مطابق ہوسکیگا۔

اگر ہم میں ایسی طاقت ہے کہ زمین سے اپنے تئیں روک سکتے ہیں تو چاہئے کہ بلندی سے گرادئے جائیں یا دلدل میں پھنسیں تو بھی اپنے تئیں روک لیں حالانکہ وہ ممکن نہیں۔

سبحان اللہ حکمت جدیدہ نے بھی نازک خیالیوں کو ختم ہی کردیا پہلے تو

قوت مقناطیسی زمین میں ثابت کی پھر شمس وغیرہ کواکب میں پھر تمام اجسام میں یہاں تک
کہ اسی شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ قوت کشش کے ذریعہ سے صرف زمین ہی اور
اشیاء کو اپنی طرف نہیں کھینچتی بلکہ یہ قوت کل اجسام میں ہے عام اس سے کہ ذی روح
ہوں یا غیر ذی روح اگر دنیا بھر میں ہمارے اور آپکے سوا اور کچھ بھی نہ ہوتا تو ہم اور آپ
باہم چپک جاتے کیونکہ ہماری قوت کشش آپکو ہماری طرف کھینچتی ہے اور آپکی
قوت جاذبہ ہم کو آپ کی جانب پس ہم مل جاتے۔ انتہیٰ۔

واللہ چپک جانے کی خوب ہی کہی یہ فقرہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے
سچ ہے جب کسی چیز کی انتہا ہوتی ہے تو پھر حالت سابقہ کا عود کرنا ضرور ہے
قوت عاقلہ کا کمال کو پہنچنا اس خرافت کی تمہید ہے جسمیں عقل درجہ ہیولانی کو
پہنچ جاتی ہے۔ اور لڑکوں اور بوڑھوں کی عقل میں کوئی فرق نہیں رہتا۔
اسی وجہ سے بسا اوقات بوڑھوں کا جواب دینا بھی خلاف عقل سمجھا جاتا ہے۔
اور اگر کچھ جواب دیا جاوے تو وہ کچھ کا کچھ کہنے لگتے ہیں۔

صاحب شمس الضحیٰ نے بڑے دہوم دہام سے حکمت فیثاغورس
کی واقعیت کا دعوے کرکے اُسکے مخالفین پر ان الفاظ سے حملہ کیا ہے کہ
نظام فیثاغورس کوس لمن الملک بجا رہا ہے یوں تو انصاف کی گردن کو خواہ مخواہ
چھری سے ریتنا اور چرب زبانی سے مرغی کی ایک ٹانگ قائم رکھنا تو اور بات ہے
لیکن بے رو و رعایت نظر انصاف وا کرکے دیکھئے تو فیثاغورس کی دلیل قاطع
اور مسکت خصم ہے انتہیٰ۔

واقعی دلیل مسکت ہونے میں رائے رتن ناتھ صاحب مصنف شمس الضحیٰ

کی رائے کو میں بھی تسلیم کرتا ہوں۔ رائے صاحب کی پُرجوش و پُرملال تقریر سے معلوم ہوتا ہے کہ سکت کے ہونیکے معنی کچھ اور لئے گئے ہیں۔

رائے صاحب لکھتے ہیں کہ فلاسفر نیوٹن صاحب نے سیب وغیرہ میووں کے جھاڑ سے میوہ از خود گرنے میں بہت خوض کیا آخر در مقصود اُنکے ہاتھ آیا اور عقل رسا سے اُسنے دریافت کرلیا کہ زمین ہر شئے کو اپنی طرف کھینچتی ہے

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ میوہ شاخ سے جدا ہونیکے بعد زمین اُس بے انتہا قوت کو جسکا حال ویر معلوم ہوا صرف کرتی ہے اور اُس میوہ کو کھینچ لیتی ہے معلوم نہیں اُسوقت تک کیا کرتی رہتی ہے شاید رائے صاحب یہاں بھی وہی جواب دینگے کہ جس طرح ذی روح میں اپنے روکنے کی قوت ہے نباتات میں بھی اِس قسم کی قوت ہوتی ہے اُسکے بعد ہم جھاڑ پر کوئی چیز از قسم جمادات تاگے سے لٹکا دینگے اُسوقت بھی شاید یہ کہا جائیگا کہ جمادات میں بھی اپنے تئیں بچا لینے کی قوت ہوتی ہے اور تعجب نہیں کہ میوہ وغیرہ کے فوراً نہ گرنے کا یہ جواب دیا جائے گا کہ جب سے میوہ وغیرہ متعلق ہوئے ہیں زمین کھینچنے کی تاک میں لگی رہتی ہے اور ہر وقت تھوڑا تھوڑا زور لگائے جاتی ہے اِسوجہ سے آخر وہ گر ہی پڑتا ہے خواہ پکنے کے بعد یا تاگا ٹوٹنے کے بعد۔

نیوٹن صاحب نے جو میوہ گرنے کے سبب میں تفتیش کی اور آخر دریافت کرہی لیا یہ بات نہایت صحیح ہے ہر زمانہ میں ایسا ہی ہوا کیا کہ جب کسی قسم کے آثار نظر آتے ہیں تو اُسکے اسباب دریافت کرنیکی عموماً فکر ہوا کرتی ہے پھر اُسوقت کے جو عقلا موجود ہوتے ہیں تخمین و قیاس سے کچھ نہ کچھ سبب ٹھہرالیا کرتے ہیں

گو واقعہ کے مطابق ہوں یا نہ ہوں چنانچہ اوپر ایک بڑے حکیم فیلسوف کی رائے
معلوم ہوئی۔ کہ کسی مقام میں پتھر گرتا ہوا دیکھکے آسمان کو پتھر ہی کا تجویز کر دیا تھا
مگر اُنہیں جو اہل انصاف ہوتے ہیں اُسکے ساتھ یہ بھی کہہ دیتے ہیں۔ کہ ممکن ہے کہ
دوسرا سبب ہو کیونکہ واقعی حالات کو پوری پوری طور پر جاننا خاصہ خالق اشیا کا ہے۔

اذکیا کی طبیعت چپ رہنے کو گوارا نہیں کرتی ہے۔ ہر زمانہ میں ایسی طبیعت کے
لوگ موجود اور مشہور ہوا کرتے ہیں چنانچہ ایک زمانہ میں سندین ایک مشہور حکیم تھے۔
جنکا نام لعل بجھکڑ تھا صدہا حکایتیں اُنکی مشہور ہیں ایک بار کا قصہ ہے کہ اُن کے
جنگل میں ہاتی کا گذر ہوا تو لوگوں کی نظر کہیں اُسکے آثار قدم پر پڑ گئی چونکہ اس قسم
کے نقش قدم کسی نے دیکھے نہ تھے سب کو نہایت فکر ہوئی اور ایک عام تشویش
پھیلی کہ معلوم نہیں کہ کیا بلا اس ملک پر نازل ہو گئی ہے جس کا پتہ نہیں سبھوں
نے حسب عادت اُس حکیم یگانہ روزگار کی طرف رجوع کیا وہ خود وہاں گئے
اور بہت غور سے نقش قدم کو دیکھکر ٹھنڈی سانس بھری اور کہا اگر میں نہ ہوں
تو تمہاری کیسی گذرے گی سبنے اُن کی جلالت شان کی تصدیق کی اور منت کو
تسلیم کی اُنہوں نے اُن آثار قدم کے نسبت یہ رائے قائم کرکے ایک شعر موزوں کر دیا

بوجھے نہ بوجھے لعل بجھکڑ اور نہ بوجھے کوئی   پاؤں کو چکی باندہ کر ہرنا کودا ہوئی۔

یعنی ہرن نے پاؤں کو چکی باندہ کر کودا ہے اس تشخیص سے لوگوں کا تردد رفع ہوا اور اُنکے
نہایت ممنون ہوئے۔

غرض رائے تو ضرور قائم کی گو اُسمیں خطا ہوئی مگر اس قسم کے رایوں میں
جمیع عقلا کو اطمینان نہیں ہو سکتا گو اُن کے پیرو لوگ تسلیم و تصدیق کریں۔

(۵) جب تک کسی جسم کو کسی چیز سے تعلق ہوتا ہے وہ زمین پر نہیں گرتا اور جب تعلق بالکلیہ ٹوٹ جاتا ہے تو وہ گر پڑتا ہے مثلاً میوہ کا تعلق جھاڑ کے ساتھ ہوتا ہے یا کوئی چیز تاگے سے لٹکائی جاتی ہے یا پتھر اوپر پھینکا جاتا ہے جس سے تعلق پھینکنے والے کی قوت کا ہوتا ہے یا جانذار کودتا ہے یا پرندہ اڑتا ہے جس میں تعلق اُن کی قوتوں کا ہوتا ہے۔

غرض اِن سب صورتوں میں جب تک تعلق جسم کا کسی چیز کیساتھ ہوتا ہے زمین پر گرتا نہیں اسلئے کہ وہ اشیاء اُس کو روکتی ہیں اور اُسکے وزن سے متحمل ہوتی ہیں تاوقتیکہ اُن میں ضعف نہ پیدا ہو پھر جب اُن میں ضعف پیدا ہوتا ہے تو قوت اُسکے روکنے کی اُن میں نہیں رہتی ہے اسلئے ثقل اُس جسم کا بالطبع مرکز کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اگر اُن کے گرنے کے وقت زمین کی کشش مان لیجائے تو یہ بات غور طلب ہے کہ عین تعلق کے وقت بھی کشش زمین کی اُس سے متعلق ہوتی ہے یا نہیں اگر نہیں ہوتی تو بے تعلقی کے بعد متعلق ہونیکی کیا وجہ تعلق کشش کا تو نفس جسمیت کیساتھ ہے جو دونوں حالتوں میں موجود ہے۔ اور اگر تعلق کے وقت بھی کشش متعلق رہتی ہے تو اُسکا اثر کیوں نہیں ظاہر ہوتا۔ اگر مانع ظہور اثر وہ چیز ہے جس کے ساتھ اُس کا تعلق ہے تو ایسے ضعیف تعلقات اُس قوی قوت کو جس کا حال بکرر معلوم ہوا کیونکر دفع کر سکتے ہیں اور اُس مقاومت کو کس قسم کی عقل قبول کر سکتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ اُن تعلقات میں کوئی قوت نہیں یا ہے بھی تو قوت کشش نہیں جس سے معارضہ اور مقاومت باہمی قوی کی لازم آئے۔

تو ہم کہیں گے اگر کسی ثقیل چیز کو کمزور تاگے سے لٹکا دیں تو وہ رک نہ سکیگی
جس سے سمجھا جائیگا کہ قوت جسمیت کی تاگے کی قوت پر غالب آگئی بخلاف اگر
کہ تاگا مضبوط ہوا اور اُس کی جسامت کو گرنے سے روکدے۔ تو سمجھا جائیگا
کہ تاگے کی قوت جسامت کی قوت پر غالب آگئی۔ اور اسکی مثال ایسی ہوگی
جیسے ایک شخص دوسرے کے ہاتھ کو زور سے پکڑے اور دونوں باہم زور
کریں پھر جو شخص چھڑانا چاہتا ہے چھڑا لے تو وہی غالب ہے ورنہ دوسرا
غالب سمجھا جائیگا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ ایک لوہے کے ٹکڑے کو تاگے
سے باندہیں اور مقناطیس کی حد کشش میں روکے رہیں اگر مقناطیس کی کشش
تاگے کو توڑ کر لوہے کو کھینچ لے تو قوی سمجھی جائیگی۔ ورنہ مقناطیس کمزور سمجھا جائیگا
جس کا مطلب یہ ہوگا کہ تاگے کی قوت کشش بڑی ہوئی ہے یہاں بھی وہی صورت
ہوئی کہ وزندار چیز اگر تاگے سے لٹکی رہے تو اُس چیز کے ساتھ دو قوتیں متعلق
ہونگی ایک قوت جسامت کہئے یا قوت کشش زمین دوسرے تاگے کی قوت
دونوں قوتیں باہم متعارض اور برابر کام میں لگے رہتے ہیں گو بظاہر معلوم نہ ہو
اسی وجہ سے تاگا چند روز میں کمزور ہو جاتا ہے اور وہ چیز گر پڑتی ہے
اُسوقت تک اس کشاکشی میں جسم معلق لٹکا رہتا ہے جیسے حکمت جدیدہ میں ثابت
کیا جاتا ہے کہ اسی قسم کی کشش کی وجہ سے زمین وغیرہ کواکب معلق ہیں

حاصل تقریر یہ ہوا کہ تاگے میں قوت ضرور ہے جو جسم کو گرنے سے
روکتی ہے اور اگر محاورہ میں نہ کہی جاسکے یا عموماً نہ سمجھی جاوے تو ہماری دلیل
میں ضعف نہیں آتا۔ اسلئے کہ امور حکمیہ میں الفاظ اور محاورات وعام خیالات

کا اعتبار نہیں بلکہ حالت واقعیہ دیکھی جاتی ہے اگر غور کیا جاے تو آدمی کی قوت بھی اعصاب سے متعلق ہے جن کو تاگوں کے مثل کہتے ہیں۔

الغرض زمین کی قوت کشش اگر مان لیجاے تو یہ کہنا پڑیگا کہ وہ ایسی ضعیف ہے کہ تاگے کی قوت معارضہ پر غالب نہیں آسکتی۔

پھر امر قابل غور ہے کہ بھلا ایسی قوت ضعیفہ آفتاب کی قوت کیسا کیا معارضہ کر سکیگی اسپر راے صاحب موصوف لکھتے ہیں کہ حکمت فیثاغورسی کوس لمن الملک بجارہی ہے جناب اِس آواز کی سننے والی سماعتیں بھی اور ہی ہیں جو تمام آوازوں سے خالی اور اُن کے پردے جمیع نقوش سے سادہ ہیں بخلاف ہماری سماعتوں کے کہ اقسام کے آوازوں سے بھرے ہوے ہیں یہاں وہ آواز ایسی ہے جیسے نقارخانہ میں طوطی کی آواز۔

(۶) کشش متقناطیسی مثل خطوط شعاعی کے ذی قوت سے نکلتی ہے چنانچہ مفتاح الافلاک میں اسکو مدلل کیا ہے۔ اب فرض کیجیے کہ سو ہاتھ مربع سقف چند لکڑیوں پر کھڑا کیا جاے تو سو ہاتھ مربع خطوط کششی کا بھی اُسکے محاذی ہوگا جس کی وجہ سے کبھی نہ کبھی وہ سقف گر پڑیگا۔ اور اسی مربع خطوط کو آفتاب کے کھینچنے میں بھی دخل ہے کیونکہ یہ اُس مجموعہ کشش کا جزو ہے جو زمین سے نکلکر آفتاب تک پہنچکر اُس کو کھینچتے ہیں۔

اور ظاہر ہے کہ جزو کے وجود کو کل کے وجود میں دخل ہے اسوجہ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ مربع آفتاب کے ایک حصہ کو ساڑھے نو کروڑ میل سے کھینچتا ہے اور جس قوت سے کہ آفتاب کو کھینچتا ہے اُس سے ساڑھے نو کروڑ زیادہ قوت

سے سقف کو کھینچتا ہے اور علاوہ اُسکے سقف کا بھی زمین کو کھینچنا ابھی معلوم ہوا با اینہمہ دو چار لکڑیاں سقف کو لے کھڑی ہیں کسی قوت کا مجال نہیں کہ اُسکا مقابلہ کر سکے۔

اِس میں شک نہیں کہ خدا تعالیٰ کی قدرت کمال درجہ کی اِس سے ظاہر ہوتی ہے لیکن اگر یہی لحاظ ہو تو اُس کو تصوف کا مسئلہ بتانا چاہیئے حکمت عقلیہ کے معرکوں میں لاکر دانشمندوں سے صوفی گری کی توقع رکھنا عقل سے دور ہے

(۷) مفتاح الافلاک میں لکھا ہے کہ نور جسم ہے لیکن اُسکے اجزا ایسے چھوٹے ہیں کہ ادراک بشری اُس سے عاجز ہے اور حرکت اُسکی ایسی سریع ہے کہ توپ کے گولے سے دس لاکھ چند سے زیادہ تیز ہے۔ نور کا جسم ہونا جب ثابت ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اصول کشش پر اُس کا اپنے معدن یعنی آفتاب سے جدا ہو کر زمین تک آنا محال ہے اسلئے کہ وہ جسم نور آفتاب کے قابو میں ہے جسکی قوت تمام سیاروں کی قوت سے بڑی ہوئی ہے اس ضعیف البنیان کی کیا حقیقت کہ آفتاب کی قوت پر غالب آکر اُسکے قابو سے نکلسکے اور زمین وغیرہ میں یہ قوت کہاں کہ آفتاب پر حملہ کر کے اُس کے قابو کی چیز کو وہاں سے کھینچ لاویں۔

شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ جس طرح زمین اجسام کو کھینچتی ہے شمس بھی کھینچتا ہے مگر زمین سے نزدیک ہونیکی وجہ سے میوہ وغیرہ اجسام کو آفتاب نہیں کھینچ سکتا۔ جب آفتاب زمین کے قابو کی چیز کو نہیں کھینچ سکتا ہے تو بیچاری زمین وغیرہ میں وہ طاقت کہاں کہ آفتاب کے قابو کی چیز کو کھینچ لاویں۔

الحاصل اگر حکمت جدیدہ کی بات خدا نخواستہ چل جائے تو تمام عالم اندھیرے

مالامال ہوجائے۔

(۸) ہوا کا ہر جز و جسم ہے جس سے خط کشش متعلق ہوگا اور مجموع ہوا کے ساتھ مجموع خطوط کشش اور قاعدہ ہے کہ جو جز و جسم کا کسی کشش کے قابو میں آجاتا ہے تو اُس سے وہ چھوٹ نہیں سکتا جب تک کوئی کوی قوت اُسکو نہ چھڑا دے جیسے لوہے کے اجزا مقناطیس کے اجزائی محاذیہ سے علیحدہ نہیں ہوسکتے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اگر حکمت جدیدہ کے مطابق زمین کشش کرنے لگی تو دم بھر میں احتباس کی وجہ سے دم گھٹنے لگیں اور تھوڑی دیر میں سمیت پیدا ہوجائے جس سے کوئی متنفس روئے زمین پر نہ بچے۔

(۹) مشک میں ہوا بھر کے پانی میں ڈبوئے یہاں تک کہ زمین کی سطح تک پہونچ جائے پھر وہاں سے چھوڑ دی جائے تو پانی کے اوپر نکلتی ہے اگر زمین میں کشش ہوتی تو مشک کو کبھی نہ چھوڑتی جیسا کہ مقناطیس لوہے کو نہیں چھوڑتا۔

(۱۰) ہر وقت غبار زمین سے علیحدہ موجود رہتا ہے جس پر صبح اور غروب کے وقت آفتاب کا متغیر ہونا دلیل ہے۔ اگر زمین میں کشش ہوتی تو اول تو اُسکو اپنے سے علیحدہ ہونے نہ دیتی اگر ہوا بھی تو فوراً کھینچتی ہے کیونکہ آخر وہ بھی جسم ہے۔

(۱۱) پتھر اگر اوپر سے پھینکا جاوے تو زمین تک بخط مستقیم آتا ہے اور جب زمین کو پہنچتا ہے تو اچھلتا ہے یعنی دور ہوتا ہے۔

یہاں یہ امر غور طلب ہے کہ وہ دور کیوں ہوتا ہے اگر زمین کی کشش کی وجہ سے نیچے آتا ہے تو مقتضی اس نسبت عشقیہ کا یہ ہے کہ کتنا ہی صدمہ پہنچے زمین اُسکو اپنے سے دور نہ ہونے دے جس طرح مقناطیس لوہے کو چھوڑتا نہیں گو اُس کا

کے وقت کتنی ہی زور سے ٹکرا ور صدمہ ہو۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ پتھر میں میل اگر ہے تو نیچے جانیکا ہے۔ اُس کا مقتضیٰ یہ نہیں کہ اوپر کے جانب حرکت دے تامل اور فکر سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ پتھر جب حرکت طبعی سے گرتا ہے تو اُسوقت جو چیز اُسکے مزاحم ہوتی ہے اُسکو دفع کرنا چاہتا ہے پھر اگر عائق یعنی روکنے والی چیز اُس سے کم قوت ہو تو اُسکو ایسا صدمہ پہونچا جاتا ہے۔ کہ وہ بھی اسکے ساتھ گر پڑتی ہے اور اگر عائق قوی ہو تو پتھر اُسکے صدمہ سے متاثر ہو کر واپس ہوتا ہے یعنی عائق اُسکو زور سے صدمہ پہونچا کر دور کر دیتا ہے جس طرح کوئی زور سے کسی کو ڈھکیل دیتا ہے

اِس سے ظاہر ہے کہ زمین میں بجائے قوت جاذبہ کے قوت دافعہ ہے کہ جسم اُسکے پاس آتا ہے تو فوراً اُس کو دور کر دیتی ہے۔

اہل دانش پر پوشیدہ نہیں کہ جس دلیل سے قوت جاذبہ زمین کی ثابت کیجاتی تھی اُس دلیل سے زمین کی قوت دافعہ ثابت ہو رہی ہے اور لطف یہ ہے کہ قوت دافعہ پر مشاہدہ گواہی دے رہا ہے اور قوت جاذبہ پر سوائے ادعا اور تخمین کے کوئی دلیل نہیں اسلیئے کہ اگر جاذبہ ہوتی تو پتھر ٹکر کھا کر واپس نہ ہوتا جیسا کہ لوہا مقناطیس سے ٹکر کھاتا ہے۔ اور واپس نہیں ہوتا۔

اب اہل انصاف سے ہم توقع رکھتے ہیں کہ ذرا غور کریں کہ قوت جاذبہ جو لامسہ میں محسوس ہونیکی چیز ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا اگر زمین میں ہوتی تو بذریعہ لامسہ ہمیں محسوس ہوتی حالانکہ کسی حالت میں وہ محسوس نہیں ہوتی اور قوت دافعہ اُسکی بمشاہدہ ثابت ہے پھر جو چیز مشاہدہ سے ثابت ہے اُسکو نہ ماننا اور نہ ماننا تو اُسکی ضد کو جو فی الحقیقت از قسم محسوسات ہے لیکن کبھی محسوس نہ ہوئی کس قدر بے انصافی کی بات ہے

ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ احد الضدین سے ایک ضد کا وجود جب بشاہد
ثابت ہو جائے تو دوسرے کا عدم یقیناً سمجھا جاتا ہے۔

حکمت جدیدہ کا مدار جب جس پر ہے تو اُس مذاق والے اہل انصاف
سے ہمیں توقع ہے کہ اب زمین کی قوت دافعہ کے قائل ہو جائیں گے ورنہ
اقلاً اتنا تو ضرور ہے کہ قوت جاذبہ کا اعتقاد اور خیال ذہن سے نکال دینگے۔

(۱۲) زلزلہ کا سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ بخارات محتبسہ حرکت کرکے
نکلتے ہیں۔ اس سے ثابت ہے کہ زمین میں کشش نہیں ورنہ انکو حرکت سے روکتی
اسلئے کہ آخر وہ بھی اجسام ہیں اور ہر جسم کو زمین اپنی طرف کھینچتی ہے۔ اگرچہ ممکن ہے
یہ خاکی نژاد نالایق سے سرکشی کرنا چاہتے ہونگے مگر اُس مادر مہربان کی کشش
قوی کا اثر کہاں ہے جو اپنے گود میں انکو تھام نہیں سکتی۔

شاید یہاں یہ جواب دیا جائیگا کہ جس حصے میں وہ بخارات ہوتے ہیں
وہاں کی قوت اُن کی قوت کی مقاومت نہیں کر سکتی۔

مگر یہ جواب تسکین بخش نہیں اسلئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ اُس حصہ زمین کو آفتاب
کے کھینچنے میں دخل ہے جب ساڑھے نو کروڑ میل سے اتنے بڑے جسم کو وہ حصہ
زمین کا کھینچتا ہے تو اُن بخارات بے ثبات کو کھینچنے میں کیا عذر ہے۔

(۱۳) جزر و مد کا سبب شمس الضحیٰ وغیرہ میں لکھا ہے کہ وہ آفتاب کی
کشش سے عموماً اور چاند کی کشش سے خصوصاً ہوتا ہے کسی سمندر میں وہ کم ہوتا
ہے اور کہیں زیادہ چنانچہ قریب خلیج فنڈا کے سمندر لہریں مارتا ہوا بیس تیس
میل تک برابر سو فٹ پانی کو اس زور سے اچھالتا ہے کہ اُسکے آواز سے

جاوز ٹہر جاتے ہیں اور فلوئن صاحب کا قول نقل کیا ہے کہ قمر کی کشش آفتاب کی کشش سے پانی پر پنج گنا اثر دکھاتی ہے اسکا سبب یہ ہے کہ کرہ شمس بہت دور واقع ہے اس تقریر سے ظاہر ہے کہ آفتاب تخمیناً ساڑھے نو کروڑ میل سے پانی کو کھینچتا ہے۔ اور چاند تخمیناً دو لاکھ اڑتیس ہزار میل سے اور سطح پانی کا جہاں مد جزر ہوتا ہے کہیں تو زمین سے نہایت قریب ہے اور کہیں دو بھی ہے تو عموماً ایک دو میل بہر حال زمین کو اس سطح آب کیساتھ نہایت قرب حاصل ہے جب نفس کشش میں آفتاب اور زمین برابر ہیں جس کی وجہ سے دونوں اپنی اپنی جگہ پر رکے ہوئے ہیں تو ساڑھے نو کروڑ میل سے آفتاب کی کشش کا اثر ہونا اور اس پانی کا سو فٹ اس طرف کھینچ جانا اور تھوڑے فاصلہ سے کشش زمین کا بالکل اثر نہ ہونا کسقدر خلاف عقل ہے۔

شاید یہاں یہ جواب دیا جاے گا کہ زمین ہی کی کشش کا اثر ہے کہ آفتاب پانی کو کھینچ نہیں لیتا۔ ورنہ کل سمندر ہی نظروں سے غائب ہو جاتے۔

ادنیٰ تامل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ جواب عقل سے کس قدر بے تعلق ہے۔ اسلئے کہ جب سطح آب زمین سے مثلاً ایک میل کے فاصلہ پر تھا اسوقت آفتاب کی کشش کا اس قدر زور رہا کہ سو فٹ اپنے طرف اسکو کھینچ لیا اور زمین کی کشش مغلوب ہو گئی پھر سو فٹ جانے کے بعد زمین کا غلبہ ہوا اور قوت آفتاب پسپا ہوئی۔ اول تو آفتاب و زمین کی قوتیں مساوی ہونیکی وجہ سے ممکن نہیں کہ ساڑھے نو کروڑ میل سے آفتاب کی قوت زمین کی قوت پر اس مقام میں غالب ہو جہاں سے زمین تخمیناً ایک میل ہو۔ اسلئے کہ مسلم ہے کہ تاثیر کشش کی قرب کی زیادہ ہوتی ہے چنانچہ اسی وجہ سے چاند باوجودیکہ آفتاب سے لاکھوں حصہ چھوٹا ہے اسلئے

کہ قطر آفتاب کا آٹھ لاکھ تراسی ہزار[۸۸۳] میل سے زیادہ ہے اور قطر چاند کا دو ہزار ایک سو[۲۱۷] ستر میل چھوٹا ہے۔ مگر پانی کو کھینچنے میں پانچ حصہ قوت زیادہ رکھتا ہے۔

جب آفتاب نے پانی کو سوفٹ اپنے طرف کھینچ لیا تو ظاہر ہے کہ بہ نسبت اول کے قوت کششی زمین کی کسی قدر کم ہوگئی اور قوت آفتاب کی بڑھ گئی اور جس قدر زمین کی قوت میں بسبب بُعد کے گھٹاؤ ہوا اسی قدر آفتاب کی قوت میں بسبب قربت کے ترقی ہوئی۔

اِس وقت ممکن نہیں کہ قوت زمین کی قوت شمس کا مقابلہ کر سکے کیونکہ جو وقت مقابلہ کا تھا یعنی قبل پانی کے چڑھنے کے گذر گیا۔

ہاں اگر پانی زمین سے ساڑھے نو کروڑ میل سے زیادہ دور ہو تو غلبہ آفتاب کا ممکن ہے۔

پھر چونکہ پانی میں اتصال ہے اور کوئی چیز جدا کرنیوالی وہاں موجود نہیں اِسلیے تھوڑے عرصہ میں کل سمندروں کا پانی آفتاب اور چاند کی طرف کھینچ جاتا اور اگر آفتاب کی قوت باوجود قوی ہوجانیکے زمین کی اسوقت سے جو بہ نسبت سابق کے بھی کم ہوگئی مغلوب ہوجائے تو اُس آفتاب پر تف ہے کہ اول حملہ جنیر کیا ہی کیوں اور جب کیا تھا تو غلبہ کے بعد مغلوب کیوں ہوگیا شاید زمین نے تملق و چاپلوسی سے کام لیا ہوگا۔

مگر یہ تو روز کا جھگڑا ہے اگر کوئی ضابطہ نہ ہو تو تملق پر کب تک کام چلے اور جب تملق ہی ہے تو پہلے سے اُسکی فکر کیوں نہیں کیجاتی۔

الحاصل عقل سے یہ بات کبھی ثابت نہیں ہوسکتی کہ کششوں کی وجہ سے مد و جزر کا

وجود ہوتا ہے۔

مسئلہ مانحن فیہ میں تقریر استدلال یہ ہے کہ اگر زمین میں کشش ہوتی تو جزر ومد نہ ہوسکتا اور جزر ومد کا وجود مشاہد ہے اسلئے کشش زمین باطل ہے۔

(۱۴۱) شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ زمین اور سمندر کے بخارات کو شمس بذریعہ شعاع اپنے طرف کھینچ لیتا ہے جب ابخرے متصاعد ہوتے ہیں تو رفتہ رفتہ کرۂ زمہریر کے قریب پہونچتے ہیں اور منجمد ہوکر وزنی ہوکر بصورت باران نازل ہوتے ہیں

اور حقیقت بخارات کی یہ لکھی ہے کہ سطح آب اور اجزائے مائیہ بباعث حرارت آفتاب کے متصاعد ہوکر اس قدر رقیق ہوجاتے ہیں کہ انکا وزن اوپر کی ہوا سے بھی سبک ہوتا ہے اور اجزائے مذکورہ ہوا کیساتھ اوپر ہی اوپر اڑا کرتے ہیں اُنہی کو بخارات کہتے ہیں۔ انتہیٰ۔

اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ بنسبت بخارات کے پانی نہایت ثقیل ہے اسلئے کہ وہ سبک ہوا سے بھی زیادہ سبک ہیں اور پانی ثقیل ہوا سے بھی زیادہ ثقیل ہے باوجود اسکے مدوجزر میں آفتاب پانی کو خود بلاواسطہ کھینچتا ہے اور بخارات کو اپنی ذاتی قوت کشش سے نہیں کھینچتا بلکہ دھوپ سے اسباب میں مد لیتا ہے پہلے اس مقام میں کوئی بات تسکین بخش معلوم ہونا چاہئے کہ کیا وجہ ہے کہ ثقیل کو تو کھینچ لے اور خفیف کو نہ کھینچ سکے ورنہ شان حکمت سے بعید ہے کہ سرسری نظر سے کوئی بات خیال کرلیجائے خواہ وہ بنے یا نہ بنے اور کوئی تسلیم کرے یا نہ کرے اس سے تو جہل بسیط اچھا کہ اسمیں صرف لاعلمی ہوتی ہے اور یہاں علاوہ اسکی خلاف واقع واقعی سمجھا جاتا ہے۔ اگر کسی مصلحت سے آفتاب نے اُن بخارات کے لینے کو شعاع بھیجا تھا

تو زمین کس خواب خرگوش میں تھی کہ اُسکے گود میں پرورش پائے ہوئے اُسکے جگر گوشوں پر یہ تعدی ہو کہ کروڑوں کوس سے ایک ظالم اگر انکو چھین لیجائے اور اسکو خبر نہو اگرچہ اس بیخبری کا ہمیں شکریہ ادا کرنا چاہیے اس لئے کہ ہمیں اُسی کی بدولت کھانا پانی نصیب ہوا ورنہ وہ اگر ہوشیار ہوتی اور اُس قوت سے جس سے آفتاب کو کھینچتی ہے ان بخارات کو داب بیٹھتی تو بیچاری دھوپ کی کیا طاقت کہ اُن کو جنبش دے سکتی پھر تو عام قحط سالی سے اہل زمین کا فیصلہ ہی ہوگیا ہوتا۔

اس موقع میں ع گفتم این فتنہ است خوابش بردہ بہ + کا مضمون خوب صادق آتا ہے بلکہ ع اینچنیں بد زندگانی مردہ بہ + اگر کہئے تو بجا ہے لیکن یہ بیخبری ایک بڑی آفت ڈھانیوالی بلکہ قیامت برپا کرنیوالی ہے کیونکہ اگر زمین ایک منٹ کشش سے غفلت کرے تو ہزاروں میل آفتاب اور زمین دور نکل جائیں اور نظام شمسی کا سلسلہ جو کششوں کے ساتھ مربوط ہے درہم وبرہم ہو جائے اور نظام کے سیارے باہم ٹکرا کر عالم ثوابت میں جا پڑیں اور وہاں بھی اسی قسم کا ایک حشر برپا کر دیں۔

اس تقریر کی تصدیق یوں ہوسکتی ہے کہ چند کروں کو ڈوریوں سے باندھکر معلق کیجئے اور پھر ایک ڈوری کو قطع کر کے دیکھ لیجئے کہ اُسکے ٹوٹتے ہی تمام کرات میں کیا کیفیت پیدا ہوتی ہے۔

غرض زمین کی غفلت سے اگر اہل زمین کی جان بچتی ہے تو تمام عالم تباہ ہوتا ہے جسمیں وہ بھی شریک ہیں۔ اگر کہا جائے کہ زمین کی کشش جو آفتاب سے متعلق ہو اُس کا مقتضائے ذاتی ہو کسی حالتمیں وہ اس سے جدا نہیں ہوسکتی اور نہ اُس سے غفلت کرسکتی ہے تو ہم کہیں گے کہ خطوط کششی جو آفتاب سے

متعلق ہیں وہ بخارات پر سے ہوتے ہوے وہاں تک پہونچتے ہیں یعنی خطوط کششی
جس طرح آفتاب سے متعلق ہیں اُن بخارات سے بھی متعلق ہیں اور جب آفتاب پر
اُن کا اثر پڑتا ہے تو ممکن نہیں کہ اُن بخارات پر اثر نہ پڑے پھر کیا عقل قبول کرسکتی
ہے۔ کہ دھوپ اس قوی قوت کا مقابلہ کرکے بخارات کو زمین کے قبضہ سے نکال سکے ہرگز
نہیں۔ اس تقریر سے ہمارا مقصود ثابت ہوگیا کہ نظام شمسی کا مدار کشش پر نہیں ہوسکتا ورنہ
بخارات زمین سے نہ اُٹھ سکتے اور ہم لوگ پانی کے قطرہ قطرہ کو ترستے اور سارا عالم تباہ ہوجاتا

ف چونکہ بخارات اور بارش کے مباحث نہایت لطیف اور دلچسپ ہیں
اِسلئے ضمناً یہ بحث بھی یہاں مناسب سمجھی گئی۔ ابھی معلوم ہوا کہ بخارات پانی کے وہ لطیف
اجزا ہیں جن کو دھوپ اوڑالیجاتی ہے۔

اب یہاں یہ دیکھنا چاہیے کہ اُن اجزا کو اڑانیکے لئے صرف دھوپ کافی
ہے یا کسی اور چیز کو بھی اُسمیں دخل ہے۔ ظاہر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ فقط دھوپ
کافی ہے چنانچہ اسی وجہ سے ہر روز زمین سے بھانپ یعنی بخارات نکلتے ہوے
محسوس ہوتے ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ ہر روز جہاں جہاں دھوپ پڑتی ہی یعنی زمین
اور سمندر سے بخارات نہیں اُٹھتے اور اگر اُٹھتے ہیں تو بارش کیوں نہیں ہوتی۔

وجہ اِس کی یہ بیان کیجائیگی کہ اُٹھتے تو ہیں مگر نہ اس قدر کہ کرۂ زمہریر تک
پہنچکر منجمد ہوں بلکہ کمی کی وجہ سے مضمحل ہوجاتے ہیں یا یوں کہیے کہ ہوا انکو جذب
کرلیتی ہے اور موسم خاص میں کثرت سے اُٹھتے ہیں۔

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ خط استوا کے دونوں جانب میں سوائے
مقام میل کلی کے ہر مقام کیساتھ آفتاب کی وضع ہر سال میں دوبار برابر ہوتی ہے

مثلاً جس مقام پر آفتاب ابتدائے ثور میں سر پر ہوگا تو انتہاء اسد میں بھی وہاں سر ہی پر ہوگا
پھر کیا وجہ ہے کہ جن مقامات میں آفتاب جب اسد میں مثلاً ہوتا ہے تو بارش کا
موسم رہتا ہے اور جب ثور میں ہوتا ہے تو نہیں رہتا ہندوستان میں ابتدائے
بارش اسوقت ہوتی ہے کہ آفتاب سرطان میں ہو اور افریقہ جنوبی بلاد روس وغیرہ میں اسوقت
کہ آفتاب حمل میں ہو اور بلاد حبش میں جب آفتاب ثور میں اور افریقہ کے بعض حصوں
میں جب آفتاب میزان میں ہو اور انتہا کہیں چار مہینوں میں ہوتی ہے کہیں زیادہ
میں چنانچہ ملک ڈنمارک میں آٹھ مہینے اور ملک ناروے میں دوازدہ ماہ بارش رہتی
ہے جیسا کہ مرآۃ الوضیہ اور شمس الضحیٰ اور مفتاح الارض وغیرہ سے یہ امور ظاہر ہیں
اگر آفتاب کا تقریباً سمت الراس پر ہونا بارش کے لئے شرط ہے۔ اس وجہ سے کہ
شعاعیں اسوقت سیدھی پڑتی ہیں تو چاہیئے کہ اکثر افریقہ میں جو خط استوا سے قریب
ہے ہمیشہ بارش رہے اور ناروے میں جو منطقہ باردہ میں ہے اور جس کا عرض بلد
ستر درجوں سے زیادہ ہے کبھی بارش نہ ہو چنانچہ شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ قطب شمالی
و جنوبی میں گرمی کی قلت ہے اسلئے وہاں بہ نسبت خط استوا کے مینھ کم برستا ہے
کیونکہ بخارات کم اُٹھتے ہیں۔ یہاں شاید یہ جواب دیا جائیگا کہ یہ ابر دوسرے
مقامات کے بخارات ہیں جنکو ہوا لیجاتی ہے چنانچہ المرآۃ الوضیہ میں لکھا ہے
کہ مصر میں باوجود قُرب سمندر کے بارش نہ ہونیکی وجہ یہ ہے کہ شمالی ہوا سمندر کے
بخارات کو بسبب پہاڑ نہ ہونیکے وسط آفریقہ میں لیجاتی ہے جہاں پہاڑ ہیں انتہیٰ
اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے تو جس طرح جنوبی ہوائیں ان کو ناروے میں لاتی ہیں
اسی طرح شمالی ہوائیں جیسے مصری بخارات کو وسط آفریقہ میں لیجاتی ہیں چاہیئے کہ

اُن کو بھی دوسرے ممالک میں لیجائیں حالانکہ کتب جغرافیہ سے ثابت ہے کہ
وہاں ہمیشہ بارش رہتی ہے۔ رہا یہ کہ شمالی ہوا کیساتھ وہاں بھی بخارات آتے ہو
سو یہ ممکن نہیں اسلیئے کہ اُسکے شمالی جانب بحر منجمد ہے جسمیں آفتاب کا مطلقاً اثر
نہیں۔

یہاں ایک احتمال باقی ہے کہ شاید شمالی ہوا وہاں چلتی ہی نہ ہو جس سے
ابر رفع نہ ہوں یا چلتی بھی ہو تو کبھی کبھی تو اُسکو یوں دفع کرنا چاہیئے کہ رسالہ طبیعیات
میں۔ یہ بات مصرح ہے کہ ہوائے محرور منطقہ محروقہ سے طبقہ بالا میں جانب قطبین
جاتی ہے کہ وہاں معادلت پیدا کرے اور قطبین سے طبقہ پائین میں خط استوار
آتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ تابستان کے چھ مہینے تو ہوائے شمالی وہاں ضرور بھی
رہتی ہے۔ اگر کہا جائے کہ منطقہ حارہ کے بخارات ہوا کے طبقہ بالائی کیساتھ
جاکر بسبب برودت کے برس جاتے ہیں تو اُس کا جواب یہ ہے کہ پہلے تو
بخارات منطقہ حارہ کے ایام تابستان میں وہاں جانا مسلم نہیں۔ اسلیئے کہ یہ
بات مصرح ہے کہ ہوا جب بہت گرم و خشک ہوتی ہے تو بخارات کو جذب
کرلیتی ہے یعنی وہ بھی ہوا ہو جاتے ہیں اور اگر بالفرض بلند ہو کر شمال کی جانب
حرکت کریں تو جب منطقہ حارہ سے خارج ہونگے یعنی تئیس درجوں کے بعد
بتدریج اُنپر برودت کا غلبہ ہوتا جائیگا۔ یہاں تک کہ چالیس یا پچاس درجہ
عرض بلد پر ضرور سرد ہو جائینگے۔ خصوصاً رات کے وقت اس صورت میں حسب قاعدہ
مقررہ برودت کے غلبہ سے منجمد ہو کر انکو اسی مسافت میں برس جانا چاہیئے
ستر درجہ طے کرکے ناروے تک وہ ہرگز نہیں پہونچ سکتے مصر کی دریا سی جو بخارات

الحکمتہ ہیں وہ تو دس پندرہ ہی درجوں میں قابلیت پیدا کرکے وسط افریقہ میں برس جاتے ہیں حالانکہ یہ ملک عین منطقہ حارہ میں خط استوا سے قریب تخمیناً پندرہ درجہ عرض شمالی پر واقع ہے اور اگر پہاڑوں کی ضرورت ہے تو ناروے کے اسطرف پہاڑ بھی بکثرت موجود ہیں بہرحال منطقہ حارہ کے بخارات جذب ہوا سے موسم تابستان کے حرارت سے بچکر بعدہ منطقہ حارہ کے ہوا کے طبقہ بالائی میں جو زمہریر سے نہایت قریب ہے پچاس درجہ طے کرکے پہاڑوں سے بچکر صحیح وسالم ناروے میں پہونچکر برسنا ہرگز قرین قیاس نہیں۔

یہاں ایک بات اور معلوم کرنی ہے کہ جب بخارات کی وجہ سے بارش ہوتی ہے تو کیا وجہ ہے کہ کبھی سال مطلقاً بارش نہیں ہوتی۔ بلکہ بسا اوقات قحط سالی متواتر کئی سال رہا کرتی ہے اور اکثر بے ہنگام بھی پانی برس جاتا ہے۔ بے ہنگام بخارات کہاں سے آجاتے ہیں اور عین ہنگام میں کدھر مفقود ہوجاتے ہیں اگر زمینی بخارات کو بارش کے وجود میں دخل تام ہے تو جب دو چار سال اساک باراں ہوجاتا تو چاہیے کہ آیندہ کے لئے امید بارش منقطع ہوجاے اسلئے کہ مادہ بارش یا اجزا مائیہ اس صورتمیں تقریباً فنا ہوجاتے ہیں حالانکہ بعد قحط کے بارش اکثر بکثرت بھی ہوتی ہے اور اگر سمندر کے بخارات سے بھی بارش ہوتی ہے تو کبھی اساک نہ ہونا چاہیے اسلئے کہ اگر زمینی بخارات فنا بھی ہوجائیں تو سمندر کے بخارات ضرورت سے زیادہ نکلسکتے ہیں اور ملک عرب میں تو ہمیشہ بارش رہنا چاہئے۔ اسلئے کہ تین طرف سے سمندر اس ملک کو گھیرے ہوے ہی حالانکہ وہاں بارش بہت کم ہوتی ہے بلکہ کسی حصہ میں ہوتی ہی نہیں جیسا کہ شمس الضحیٰ میں لکھا ہے برخلاف

اُسکے تمام ہندوستان میں پانی بکثرت برستا ہے حالانکہ اکثر بلاد اُسکے سمندر سے بہت فیدور ہیں
کتب جغرافیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ریگستان کا ہونا اور پہاڑ و نکا ہونا
بھی مانع بارش ہے چنانچہ شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ مصر کے بالو کے لق و دق
میدان ہوا کو گرم کر دیتے ہیں کہ رطوبت منجذب ہو جاتی ہے اور مراۃ وضیہ میں لکھا ہے
کہ پہاڑ ابر کو کھینچتے ہیں اور بخارات وہاں جمع ہوتے ہیں اسلئے وہاں پانی بکثرت
برستا ہے اور مصر میں کمی بارش کی وجہ یہ تبلائی ہے وہاں بلند پہاڑ نہیں اسلئے شمالی ہوائیں
اُن بخارات کو جو دریا سے پیدا ہوتے ہیں ہانک کر وسط افریقہ میں لیجاتے ہیں انتہیٰ
پہاڑوں کا بخارات کو کھینچنا بداہتہً باطل ہے ورنہ پہاڑوں سے بچکر میدانوں
تک وہ کبھی نہ پہونچتے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ پہاڑوں کے اوپر اور اطراف سے بلا
مزاحمت ہر طرف دوڑتے ہیں ہاں جب وہ پہاڑوں سے بلند نہیں ہوتے تو ٹکر کھاتے
ہیں اور باوجود اسکے کبھی کترا کر نکل جاتے ہیں اور کبھی برس بھی جاتے ہیں یہ نہیں ہے
کہ جب پہاڑوں میں اُنکا گذر ہو تو برس ہی جائیں۔
حاصل یہ کہ نہ پہاڑ بخارات کو کھینچتے ہیں نہ اونکا وہاں ٹکر کھا کر برسنا ضرور ہے
ہمیں اس کا انکار نہیں کہ بہ نسبت آبادی کے جنگلوں اور پہاڑوں میں بارش زیادہ
ہوتی ہے۔ پہاڑوں کی سی بارش اگر آبادیوں میں ہو تو سب ویرانہ ہو جائیں۔
حق تعالیٰ نے اپنے فضل سے محض بندوں کی پرورش کے لئے یہ طریقہ مقرر
فرمایا تا کہ آبادیاں خراب ہوں اور پانی نہروں وغیرہ میں بکثرت جاری رہے
اگر ہمیں کلام ہے تو صرف اس میں ہے کہ جو علت معین کی گئی ہے اُس سے
مدعا ثابت ہو نہیں سکتا۔

یہاں ابھی قابل بحث ہے کہ بارش کیلئے صرف بخارات کافی ہیں یا پہاڑوں پر اُن کا ٹکر کھانا بھی ضرور ہے اگر ٹکر کھانیکی ضرورت ہے اسوجہ سے پہلے وہ متفرق رہتے ہیں اور جب ٹکر کھانیکی وجہ سے راستہ نہیں ملتا تو وہ جمع ہو کر بہ جاتے ہیں تو چاہیئے کہ بارش صرف پہاڑوں میں ہوا کرے۔ حالانکہ وسیع میدانوں اور سمندروں میں جہاں کوسوں پہاڑ نہیں ہوتے ہیں برابر بارش ہوا کرتی ہے اور اگر پہاڑوں کی ضرورت نہیں ہے تو ملک مصر میں بارش کیوں نہیں ہوتی حالانکہ دریا کے قریب ہے۔ اور ایسے مقامات میں بارش بکثرت ہوا کرتی ہے۔

یہاں یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ اگر عرب میں ریگستان کی وجہ سے بخارات کی تولید نہ ہوتی ہو تو دریائی بخارات جو ہوا کے ذریعہ سے دور دور جاتے ہیں چاہیئے کہ وہاں کے پہاڑوں پر ٹکر کھا کر بکثرت برسیں جیسے مصری بخارات وسط افریقہ میں پہاڑوں کے سبب سے برستے ہیں اسلئے کہ ملک عرب کو تین طرف سے دریا محیط ہے اور پہاڑ بھی اس ملک میں بکثرت ہیں۔

شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ پیرو میں بارش نہ ہونیکی وجہ یہ ہے کہ یہ ملک بحر سے قریب ساحل سے بخط متوازی واقع ہے۔ یہ عجب بات ہے کہ ساحل بحر قریب ہونا تو کثرت بارش کا سبب ہے چنانچہ اسی کتاب میں یہ بات لکھی ہے۔ پھر پیرو میں وہی قرب قلت بارش کا سبب کیوں ہو رہا ہے۔

اگر جغرافیہ کی مبسوط کتابوں میں غور کیا جائے تو اکثر مقامات ایسے نکلیں گے کہ قواعد کلیہ عقلیہ وہاں چل نہ سکیں گے اور یہ بات معلوم ہو جائیگی کہ یہ سب امور حق تعالیٰ کی مشیت اور ارادہ سے ہوتے ہیں وہ فاعل مختار ہے اپنے کاموں میں

کسی سبب کا محتاج نہیں چاہے سبب پیدا کر کے کسی چیز کو وجود میں لائے۔ چاہے بلا سبب

عالم تمام اُس کی ملک ہے جیسا چاہتا ہے تصرف کرتا ہے کسی قاعدہ کا پابند

اور کسی چیز میں مجبور نہیں۔

(۱۵) اگر زمین میں کشش ہوتی تو نہ کوئی جھاڑ پتا نہ پرندہ اور نہ دھواں

اُٹھتا نہ کوئی چیز زمین سے جدا ہو سکتی اس لئے کہ اُنمیں کسی میں ایسی طاقت نہیں ہے

کہ زمین کی بے انتہا قوت کا مقابلہ کر سکے۔

(۱۶) اگر زمین میں کشش ہو تو پانی بہ نہ سکے اسلئے کہ ہر جزو زمین کا اپنے جزو

مقارن آب کو کشش کی وجہ سے نہ چھوڑیگا اور دوسرا جزو اسکو اسکے بعد کی طرف کھینچ

سکیگا ورنہ ترجیح مرجوح لازم آئیگی اس سبب سے کل اجزا پانی کے اپنے اپنے مقاموں

میں ٹھہرے رہیں گے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک بارش میں تمام زمین غرقاب ہو جائیگی۔

(۱۷) مفتاح الافلاک میں لکھا ہے کہ زمین کی سطح قریب چوتھائی کے پانی کے

تلے چھپی ہوئی ہے پس اگر زمین اپنی محور پر گھومتی تو قوت جاذبہ جو تمام گرداگرد زمین کے

ابعاد متساویہ میں اُسکے مرکز سے برابر تاثیر رکھتی ہے البتہ پانی کے سطح کو ایک چلنے

کرہ کی شکل پر مسطح کر دیتی انتہیٰ۔

حاصل اسکا یہ ہوا کہ محور پر حرکت کرنیکی وجہ سے قوت جاذبہ زمین کی

پانی پر اثر نہیں کر سکتی اسی وجہ سے پانی کروی شکل پر نہ رہا چنانچہ اُسمیں لکھا ہے

کہ قطبین کے پاس پانی نہیں اور مسطح ہے۔ اور خط استوا کے گرد و پیش پھولا ہوا ہے

اور زمین کی قطر کی نسبت بھی یہی لکھا ہے کہ محور پر حرکت کرنیکی وجہ سے وہ خط استوا

پر پھولی ہوئی ہے چنانچہ قطر خط استوا کا قطر قطبین سے ۲۵ میل بڑا ہے۔

اِس تقریر سے واضح ہے کہ زمین کی قوت کشش نہ اپنے اجزا کو روک سکتی ہے نہ اُن اجزا کو جو اُس سے متصل ہیں بلکہ خارجی حرکت کی قوت کشش اُسکی قوت ذاتی پر غالب ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے زمین کے اور پانی کے اجزا خط استوا پر پھولے ہوئے ہیں۔

اہل دانش غور کر سکتے ہیں کہ ایسی ضعیف قوت کشش لاکھوں کوس سے آفتاب کی جسامت پر اثر ڈالنا اور وہاں اُس کو کھینچنا کس قدر قابل توجہ ہے۔

غرض جن لوگوں نے کہ زمین کی محوری حرکت سے خاکی اور آبی اجزا کا خط استوا کی جانب آجانا اور وہاں اس کا سقدر بڑھجانا تسلیم کر لیا ہے انہی کے مسلک پر زمین کی کشش باطل ہوئی جاتی ہے کیونکہ نزدیک کشش نہ کرنا اور دور کی چیز کو کھینچنا عقل سے دور ہے چونکہ زمین کی حرکت کا ذکر آگیا ہے اسلئے مختصر سی بحث اِس مسئلہ میں بھی کیجاتی ہے۔

مفتاح الافلاک میں لکھا ہے کہ فرض کرو کہ زمین ساکن ہے اور اُسکے گرداگرد سطح آب کروی ہے پس اگر زمین ایسی حالتمیں اپنی محور پر گھومنے لگے اور اُس حرکت میں مداومت کرے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ جس طرح آہنگر ایک سیخ بجائے محور کے ایک چوڑے حلقہ فولادی کے دو سوراخوں میں ڈالے اور اُس حلقہ کو زور سے چکر دے تو وہ حلقہ سوراخوں کے پاس چوڑا اور چپٹا ہو کر درمیان سے اٹھتا جاتا ہے اور کب بڑہتا جاتا ہے۔ اسی طرح زمین بھی قطبین کے پاس چپٹی ہو گئی ہے اور وسط میں اٹھ جائیگی۔ اِس تقریر سے واضح ہے کہ زمین محوری حرکت کیوجہ سے خط استوا کے قریب پھول گئی ہے۔ اور دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ پانی خط استوا کے

قریب چلا آیا اس دلیل کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اصلی وضع میں پانی پوری زمین کو گھیرا ہوا تھا اور حرکت کی وجہ سے خط استوا کے قریب ۳۵ میل پھول گئی ہے چنانچہ اس مقدار میں پھولنے کی تصریح کی ہے۔

یہ بات ظاہر ہے کہ اصلی وضع پر زمین کا حرکت کرنا ممکن نہیں جب تک کہ کرہ آب اسکے ساتھ حرکت نہ کرے اور جب حرکت کی وجہ سے کرہ کا پھولنا ضرور ہو تو خط استوا کے پانی کا عمق بہ نسبت قطبین کے تیس چالیس میل اُس عمق سے ہر طرف زیادہ ہونا چاہیے جو اصل وضع میں تھا اسلئے کہ جب صرف زمین کے خط استوا کا قطر ۳۵ میل بڑا ہو تو اُسکے ساتھ جب کرہ آب کا بھی قطر لیا جاسے تو ضرور تخمیناً ساٹھ میل بڑھجائیگا اسلئے کہ کرہ آب کل زمین پر محیط اور مشتمل فرض کیا گیا ہے اور جب خط استوا کی طرف تیس چالیس میل چڑھ آئے تو قطب کی جانب اُسی قدر پانی کی کمی ہونا چاہیے اس صورت میں غالباً قطبین کی زمین نمایاں ہوگی حالانکہ وہ خلاف واقع ہے

غرض وسط کرہ کا پھولنا حرکت محوری کی وجہ سے مسلم ہو تو چاہیے کہ زمین اگر کھلے تو قطبین کی جانب کھلے حالانکہ معاملہ بالعکس ہے اسلئے کہ جغرافیا نویس کے حالیس لکھا ہے کہ اُس سمندر کا نہایت گھراو شمال اور جنوب کیطرف ہی خصوصاً قطب جنوبی تو چالیس چالیس درجہ تک ہر طرف سے بالکل ڈوبا ہوا ہے اور خط استوا کے قریب اتنی زمین کھلی ہوئی ہے کہ جسمیں دو بڑے وسیع ملک یعنی افریقہ وامریکہ واقع ہیں اور جس قدر زمین کھلی ہوئی ہے جسکو ربع مسکون کہتے ہیں خط استوا ہی کے قریب قریب واقع ہے یعنی قطبین کی زمین بالکل ڈوبی ہوئی ہے۔

مفتاح الافلاک میں حرکت زمین پر دلیل یہ لکھی ہے کہ اگر زمین محور پر گھومتی

تو سمندر خط استوا کی طرف نہ آتا بلکہ پست زمین یعنی قطبین کی طرف چلا جاتا اور قطبین سے سینکڑوں کوس تک طغیانی آب سے لندن وغیرہ جزائر ڈوب جاتے انتہی۔

ابھی معلوم ہوا کہ زمین کے گھومنے کی وجہ سے قطبین کی طرف پستی اور خط استوا کی جانب بلندی پیدا ہوتی ہے پھر نہ گھومنے کی صورت میں قطبین کی طرف پستی کہاں سے آجاتی اُسوقت تو کرہ زمین اور کرہ آب میں پوری پوری کرویت رہتی اور یہ بات ظاہر ہے کہ کرہ میں بلندی اور پستی نہیں ہو سکتی اسلئے کہ مرکز سے محیط تک جب سب خطوط برابر ہوں تو نہ کسی کو اونچا کہہ سکتے نہ نیچا شاید یہ احتمال اس وجہ سے نکالا گیا ہو کہ ہم مصنوعی کرہ پر پانی ڈالتے ہیں تو اُسکے خط استوا پر سے پانی قطبین کیطرف ہی بہتا ہے اسوجہ سے زمین کے قطب کا اُسی پر قیاس کیا گیا ہوگا مگر یہ قیاس درست نہیں اسلئے کہ ہمارے مصنوعی کرہ پر جو پانی ڈالا جاتا ہے وہ اپنے مرکز کی طرف یعنی زمین کی جانب جاتا ہے خواہ قطبین کیطرف سے ہو یا دوسری طرف سے بخلاف کرہ آب کے کہ اُسکو زمین کے مرکز کیساتھ ہر طرف سے نسبت برابر ہے۔

غرض زمین کے نہ گھومنے کی صورت میں قطبین کی جانب پستی نہیں ہو سکتی وہاں پستی پیدا ہونیکے لئے بحسب قرار داد حکمت جدیدہ گھومنا شرط ہے اور جب زمین کا گھومنا تسلیم کر لیا جاوے تو پانی کا گھومنا بھی ماننا پڑیگا اور اُس صورت میں پانی کے کرہ کے قطبین میں پستی ہوگی اسلئے کہ وہ بسبب رطوبت کے بہت جلد متاثر ہوتا ہے اس صورت میں اگر نمایاں ہو تو زمین کے قطب نمایاں ہونا چاہئے جیسا کہ ابھی معلوم ہوا شاید یہاں یہ خیال کیا گیا ہو کہ ممکن ہے کہ صرف زمین اپنے محور پر حرکت کرے اور کرہ آب کو دھکا نہ لگے گو یہ خیال کیسا ہی ہو مگر اس صورت میں زمین کا خط

استوا پر پھولنا اور وہاں سے پانی ڈہلکر قطبین پر آجانا ثابت ہو جائیگا لیکن اُسوقت اِسکا
کیا مطلب ہوگا جو اُسی کتاب میں لکھا ہے کہ قطبین کے پاس پانی نہیں اور مسطح ہے
جب پانی کو حرکت محوری سے تعلق ہی نہیں تو قطبین کی جانب کونسی چیز ہے جو اُسکو
کرویت سے نکال دے۔

پھر مسئلہ علم ہیئت میں مبرہن ہو چکا ہے کہ پانی کتنے ہی غار میں جاوے اپنی کرویت
نہیں چھوڑتا غرض زمین کو حرکت ہو تو قطبین پر پانی مسطح ہونے کی کوئی وجہ نہیں
اور نیز اسکا کیا مطلب ہے جو لکھا ہے کہ اگر زمین اپنے محور پر نگھومتی تو سمندر
خط استوا کی طرف نہ آتا۔ جب حرکت محوری سے کرہ آب کو مس ہی نہیں تو سمندر خط استوا
کی طرف کیوں آئے اجزا تو اُسی کے پھیلینگے جو متحرک ہو اگر اُس حرکت کا اثر پانی پر بھی ہے
تو چاہیئے کہ خط استوا اور اُسکے حوالی ہر طرف سے ڈوبی رہیں حالانکہ کل آبادی اسطرف ہے

حاصل یہ ہے کہ اگر صرف زمین کو حرکت محوری ہو تو خط استوا پر اور اُسکے حوالی
پر آبادی محال ہے اور اگر کرہ آب کو بھی اُسکو حرکت ہو تو ضرور ہے کہ قطبین میں آبادی
ہو اور یہ دونوں بمشاہدہ باطل ہیں اسلیئے حرکت محوری زمین کی باطل ہے۔

پھر تقریر اِس تقدیر پر تھی کہ اصل وضع میں کرہ آب کو زمین پر محیط اور زمین کو ہر طرف
سے اُسکے اندر گھری ہوئی فرض کریں اور اگر یہ کہا جاوے کہ جس حالت پر زمین
اور پانی اب ہیں اُسی حالت پر حق تعالیٰ نے اُنکو پیدا کیا ہے کہ زمین مثل لنگر دار کشتی کے سمندر
میں پڑی ہوئی ہے کچھ تو اوپر نکلی ہوئی ہے جنمیں ہم لوگ رہتے ہیں اور کسی قدر روزن سے
ڈوبی ہوئی ہے اس صورت میں نہ اُسکے قطبین کو ماننے کی ضرورت ہوگی نہ گردش کی نہ قطبین کے
پاس چپٹی فرض کرینگی جو مقام کہ قطبین فرض کیے جاتے ہیں وہاں سردی اِس بلا کی ہے

کہ سمندر منجمد ہوگیا بھلا وہاں کی واقعی خبر کون لاسکتے ہیں کہ مسطح ہے یا کروی ہاں
اس خیال سے کہ منجمد ہے کہہ سکتے ہیں کہ متکاثف ہونیکی وجہ سے پانی مسطح ہوگیا ہوگا
اور تعجب نہیں کہ اس مسطح ہونیکے خیال نے جولانی کرکے زمین کی محوری حرکت تک
پہونچا دیا ہو اس طور سے کہ قطبین کے پاس پانی مسطح ہے اور فولادی حلقہ بھی قطبین کے
پاس چپٹا ہوتا ہے اور بیچمیں پھولتا ہے تو زمین بھی بیچ میں پھولی ہوگی جیسا کہ حلقہ پھولتا ہے
اور حلقہ پھولنا حرکت محوری کی وجہ سے ہے اسلئے زمین کو بھی حرکت محوری ثابت ہے

ظاہرا یہ استدلال ٹھیک معلوم ہوتا ہے مگر کسر اتنی ہے کہ اگر قطبین کے پاس
پانی چپٹا ہے تو علت اس کی برودت ہے نہ حرکت جو حلقہ میں پائیجاتی ہے۔

غرض استدلال صحیح میں برودت کی وجہ سے قطبین کیطرف پانی مسطح مان لیا
جاوے تو اس سے حرکت محوری کو کوئی تعلق نہیں اگر سکون فرض کیا جاوے جب بھی
وہ مسطح رہیگا پھر لچکدار حلقہ میں جو اثر حرکت پیدا ہوتا ہے اسکو زمین کے ذمہ لگادینا
اور اسپر ایسا یقین جما لینا کہ اسکے خلاف ہرگز ممکن نہیں طرز حکما سے یہ نہایت دور ہے
اگر قیاس ہی کرنا تھا تو جیسے زمین عظمت اور بھری ہوئی ہے ویسا فولاد ہی کا ایک
کرہ بنالیتے اور خوب گردش دیکر دیکھ لیتے کہ بیچ میں پھولتا ہے اور قطبین پر مسطح ہوتا ہے یا نہیں

اہل حکمت جدیدہ سے ہمیں یہ شکایت ہے کہ جو بات اپنی غرض کے خلاف
ہو اس میں تو بات بات پر مشاہدہ طلب کیا جاتا ہے اور آپ جو دعوے کرتے ہیں
اس میں کوئی بات مشاہدہ کی نہیں ہوتی۔

بھلا زمین کی کرویت جو بیان کیجاتی ہے اس میں کس قسم کا مشاہدہ ہوا آسمانوں کے
معاملہ میں دوربین تو بھی برائے نام پیش کر دیجاتی ہے یہاں تو دوربین کا بھی نام نہیں لے سکتے

ایک کرہ اپنے ہاتھ سے بنا لیکر اُسپر قطبین وغیرہ معین کرنا اور اُسکو جام جہاں نما فرض کرکے تمام جہان کو اُسکے مطابق سمجھنا ولگی کے لئے تو اچھا ذریعہ ہے مگر معرض استدلال میں وہ کیونکر مفید ہوسکے کس کو معلوم کہ پانی کے اندر زمین کی کیا کیفیت ہے کر دی ہے یا سطح اور سمندر کے پار کتنی ہے جس قدر زمین محسوس ہے وہ یقیناً کروی نہیں اسلئے کہ اُسمیں پستیاں اور بلندیاں جو واقع ہیں حد شمار سے خارج ہیں اول تو کتنے صحرا لق ودق اور بیدا ناپیدا کنار ایسے ہیں کہ اُنمیں آدمی کا گذر نہیں ہوسکتا اور جہاں پہونچ سکتے ہیں وہ زمین کچھ اتنی نہیں کہ میزان کے ذریعہ سے معلوم کرسکیں صرف ایشیا کی زمین بیس کروڑ میل مربع سمجھی گئی ہے غرض ان سب امور سے قطع نظر کرکے اُسکی کرویت بحسن ظن مان لینا نرے مقلد کا کام ہے اور ظاہر ہے کہ علوم عقلیہ میں تقلید کیا سمجھی جاتی ہے۔

خاتمہ

یہ مباحث جو لکھے گئے اُنسے صرف یہ بتلانا مقصود تھا کہ اگر عقل کو جولانی دیجائے تو حکمت قدیمہ و جدیدہ میں تقریباً کوئی ایسا مسئلہ نہ ہوگا جس میں عقل کو موقع نہ ملے اور اعلیٰ درجہ کی تدقیقات فلسفہ کو درہم و برہم نہ کردے باوجودیکہ ہم نے مباحث مذکورہ میں بحسب استعداد اپنی عقل سے پورا کام لیا اور تدقیق نظر میں کوئی دقیقہ اپنی دانست میں اُٹھا نہ رکھا پھر بھی خود ہمارا وجدان گواہی دیتا ہے کہ اگر اپنی ہی عقل سے اِنہیں دلائل کے رد کا کام لیا جائے تو اُس سے بھی وہ ہرگز انکار نہ کریگی اور ہر موقع میں دخل در معقولات کرکے اُن بنی بنائی دلیلوں کو درہم برہم کردے گی۔

جو حضرات تصانیف شیخ و شیخ الاشراق و امام محقق طوسی و محقق دوانی و صدر
شیرازی وغیرہ محققین رح پر مطلع ہیں خوب جانتے ہیں کہ ہر ہر موقع میں کیسے کیسے پہلو
عقل نے تراشے اور کس کس طرح سے جو امور ثابت کیے گئے تھے انکار رد اور رد الرد کیا
جس کا سلسلہ اب تک جاری ہے پھر ایسی چیز پر کیونکر اعتماد ہو کہ وہ ہمیشہ راہ راست دکھیائی

ادنی تامل سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ عقل ایک آلہ ہے جو حق تعالی نے آدمی کو
اسواسطے دیا ہے کہ اُسکے ذریعے سے وہ اپنی ضروری اغراض پوری کرے چنانچہ اسیکی وجہ سے
آدمی تمام حیوانات پر غالب ہے یہانتک کہ درندوں اور بڑے بڑے قوی ہیکل جانوروں کو
اسکے ذریعہ سے شکار کرتا ہے بلکہ خود اپنی بنی نوع کو مسخر کر لیتا ہے گویا انکو بھی عقل کا دام بچھا کر شکار کر لیتا ہے
ہر چند انہیں بھی عقل ہوتی ہے مگر باعتبار مدارج عقل کے تحتانی درجہ والے بہ نسبت اپنے فوقانی درجے
درجہ حیوانیت میں اگر انکے شکار ہو جاتے ہیں جسکے ہزارہا نظیریں موجود ہیں جو کتب تاریخ واخلاف مذاہب سے ظاہر ہیں

یہ امر پوشیدہ نہیں کہ جس شخص کی طبیعت میں جو صفت غالب ہوتی ہے اُسی کے مناسب وہ
اپنی عقل سے کام لیتا ہے یہانتک کہ اوصاف رذیلہ میں بھی وہ پورا کام دیتی ہے مثلاً چور چوری کے
ایسے تدابیر سوچتا ہے کہ دوسرے کو نہیں سوجھتیں اسیطرح دنیا طلبی کی تدابیر جو عقلا سوچتے ہیں مثلاً
جھوٹی نبوت و امامت و ولایت وغیرہ کے دعاوی اور بحسب ضرورت تاویلات اور الہامات
اور خوابوں وغیرہ سے ملبینی اظہر من الشمس ہیں اس سے بھی ظاہر ہے کہ عقل مثل شمشیر ایک آلہ
ہے جس سے چاہو دشمن کو مارو یا دوست کو یا خودکشی کیجائے وہ اپنا پورا کام کریگی

اگر عقل سے انہی امور میں کام لیا جاتا جو محسوسات سے متعلق ہیں تو مضائقہ نہ تھا اسلیے
کہ ظاہری اغراض اُنسے متعلق ہیں خرابی یہ ہو رہی ہے کہ اُس سے وہ کام لیا جاتا ہے جو اُسکے حاشیہ
خیال میں بھی نہیں مثلاً الٰہیات اور دوسرے عوالم جو حواس خمسہ کی علاج ہیں اُس سے دریافت کیے جاتے ہیں

اِن امور کی دریافت اُس سے متعلق کرنا بعینہ ایسا ہے جیسے مادر زاد نابینا اور بہرے سے الوان اور اصوات کی ماہیات اور لوازم و آثار دریافت کئے جائیں۔ اگر عقل الٰہیات وغیرہ کیلئے کافی ہوتی تو حق تعالیٰ انبیا کو کیوں مبعوث فرماتا۔

اِس مقام میں ہمارا روئے سخن اُن لوگوں کی طرف نہیں جنکو الٰہیات اور نبوت اور دوسرے عوالم سے انکار ہے۔ بلکہ ہماری گذارش اُن حضرات کی خدمت میں ہے جنکو اسلام کا دعویٰ ہے۔ ہم خیرخواہانہ اُن سے ضرور کہینگے کہ عقل کا جب یہ حال ہو کہ جو چاہے اُس سے وہ کام لے سکتے ہیں تو ایسی چیز پر بھروسا کر کے خدا اور رسول کے ارشادات کی تصدیق کو اُسکی اجازت پر موقوف رکھنا اور جس بات کو وہ قبول نہ کرے نہ ماننا یا اُسمیں تاویلیں کرنا جو درحقیقت ایک قسم کا نہ ماننا ہی ہے عقل ہی کی رو سے کیونکر جائز ہوگا۔

اسلامی عقیدہ کے مطابق جب خدا و رسول کے روبرو جانا ہوگا اور اُسوقت کہا جائیگا کہ تم نے عقل لگا لگا کر ہمارے ارشادات کو لغو ٹھہرایا اور اُنکی مخالفت کی اور ہم نے قرآن میں صاف سنا دیا تھا کہ مخالفت کا نتیجہ بہت بُرا ہوگا اب تمہاری سزا یہی ہے کہ دوزخ میں پڑے رہو۔ تو اس کا کیا جواب دیا جائے گا۔

عقلمند آدمی وہی سمجھا جاتا ہے کہ جب کسی دوسرے شہر کو جانا چاہے تو وہاں کی آسایش چند روزہ کیلئے پہلے ہی سے فکر کرے پھر جہاں ابدالآباد رہنا ہے اُس سے بالکلیہ غفلت کرنا بلکہ ایسے اسباب قائم کرنا جو ہمیشہ کی تکلیف کے باعث ہوں کس قدر عقل سلیم کے خلاف ہے

اب میں اپنی تقریر کو اُس دعا پر ختم کرتا ہوں کہ خدائے تعالیٰ ہم مسلمانوں کو ایسی عقل سلیم عطا فرماوے کہ اُس سے خدائے تعالیٰ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشنودی حاصل کریں اور اُسکے سچے دین کی تائید کر کے دونوں جہان میں مستحق تحسین و ثواب ہوں آمین یا رب العالمین

قطعہ تاریخ از نتائج طبع والاجناب مولوی محمد مظفر الدین صاحب المتخلص معلّی دام فیضہ

بیاں یہ عقل فزا سود مند اہل خرد
ہے پند نیک فسانہ کے ضمن میں گویا
سن اسکے طبع کا بیساختہ معلّی نے
ہے باب ہر ہدایت کتاب عقل کہا

ولہ ایضاً

یہ کلام سود مند اہل عقل
پند باطن میں بظاہر نقل ہے
کہ معلّی سال فصلی طبع کا
یہ بہت نادر کتاب عقل ہے

قطعہ تاریخ از نتائج طبع رزین جناب مولوی عبد المعبود صاحب المتخلص معین کہ عشر تاریخ می براید

چون بیفشاندہ مرشدی انوار
زر انوار در کتاب العقل
اے معین باز بر کشاد ندا
باب اسرار بر کتاب العقل

غلطنامہ کتاب العقل

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲	۱	طبیتوں	طبیعتوں	۵۱	۱۶	حذت	حدّت
۴	۵	دوٹکرے	دوٹکڑے	۵۷	۱۷	تبامیں	تباین
۶	۹	بات یات میں	بات بات میں	۵۹	۳	لازم جائیگا	لازم آجائیگا
۲۳	۱۷	سکر	سے شئے	۶۴	۱۱	فلط	غلط
۴۲	۱۱	کرہی نہیں کرسکتے	کرہی نہیں سکتے	۶۸	۱		
۴۸	۱۹	بمہاتد	بدیہات	۷۵	۱۱	ساعث	ساعت

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۸۶	۹	اضا	اضافیہ
۹۷	۱۴	صعیف	ضعیف
۱۰۷	۱۲	لغب	لعب
۱۱۳	حاشیہ ۲	سمجہنے	سمجھتے
۱۱۵	۴	سبکا خالق تعالی ہے	سبکا خالق حق تعالی ہے
۱۱۷	۲	اس عقل	وس عقل
۱۱۸	۴	مدہب	مذہب
۱۲۵	۸	مقدری	مصدری
۱۳۳	۱۶	ذولوں	دونوں
۱۳۶	۷	متعولہ	معقولہ
۱۴۱	۹	قتل	قبل
۱۵۱	۱۷	بالاتبصاف	بالاتصاف
۱۵۴	۱۱	یابالذات	یابالذات
۱۶۷	۱۷	لامحموں	لامحمول
۱۷۲	۱	جبی،	بھی
۱۷۴	۳	ایسے طوپر	ایسے طور پر
۱۷۶	۱۵	حواب	جواب
۱۷۶	″	وحدہ نوعیہ	وحدۃ نوعیہ
۱۹۷	۷	بیصفۃ اخری	بصفۃ اخری
″	۱۰	اشرح	شرح
۲۰۱	۱۹	نفتی	نفی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۰۲	۱۰	وجود کے	وجود سے اور
۲۰۶	۱۸	جدگانہ	جداگانہ
۲۰۷	۱۶	اورا (۱)	اور (۱)
۲۱۲	۱۹	معفول	معقول
۲۱۴	۱۰	بالاسنقلال	بالاستقلال
۲۲۱	۱۱	ملا ذمہ	ملازمہ
۲۲۴	۱۷	اتر	اثر
۲۲۷	۵	اور اسکو سدہی دیکھنی میں	اور اسکو دیکھنی میں
۲۳۷	۱۵	جانگا	جائیگا
۲۳۸	۱۸	بدخواسی	بدحواسی
۲۴۰	۱۹	آنگا	آئیگا
۲۴۳	″	گر	اگر
۲۵۲	″	خرخواہ	خواہ
۲۶۰	۹	سمندوں	سمندروں
۲۶۶	۴	سیفروغ	بیفروغ
۲۶۷	۱۴	والنقی	والنفی
۲۶۸	۱۳	اڑہکہتر ہزار دوسو ستر ۲۱۷۶۸	اڑسٹھ ہزار دوسو سترہ ۶۸۲۱۷
۲۷۰	۱۶	بڑہاپا	بڑھاپا
″	۱۹	کواکب کر	کواکب کو
۲۷۴	۱۴	فاخرجبا منہا	فاخرج منہا
۲۸۲	۱۱	وستا	وسطا
۲۹۵	۱۰	بکس قسم	کس قسم
۳۰۲	۴	کھنچے	کھینچے
۳۰۳	۴		
۳۲۰	۱۲	محالفت	مخالفت

اعلان

اہل اسلام کو بشارت دیجاتی ہے کہ حضرت مولانا مولوی محمد انوار اللہ صاحب قبلہ کے تصانیف کی حسب اقتضائے زمانہ سخت ضرورت ہے ہمارے یہاں موجود ہیں شائقین کے طلب دستیاب ہو سکتے ہیں۔

انوار احمدی اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل اور درود شریف کے فوائد و مجالس کرام وغیرہم کے آداب اور چند ضروری مسائل کے تحقیقات ہیں جس کی واعظین کو سخت ضرورت ہے اپنی خوبی اور پسندیدگی کے باعث ہاتوں ہاتھ تقسیم ہو چکی طبع ثانی قریب الختم ہے۔

افادۃ الافہام ہر دو حصے جنکے (۵۴۰) صفحہ ہیں یہ کتاب مرزا غلام احمد صاحب قادیانی کی ازالۃ الاوہام کا جواب ہے نہایت ہی محققانہ اور مہذبانہ جواب دئے گئے ہیں۔ جنکے ضمن میں کئی ضروری مسائل کی تحقیقات اور نیز بہت سے تاریخی واقعات مندرج ہیں اس کتاب کے دیکھنے سے مذہب قادیانی اور ان کی کیاد ہی بخوبی آگاہی ہو جاتی ہے قیمت ۱۰ تعہ عہ

انوار الحق اس کتاب میں بھی مرزا صاحب کا جواب لکھا گیا ہے قیمت منظر افادہ عام ۱

مقاصد الاسلام یہ معزز مصنف صاحب کی تازہ تالیفات سلسلہ وار رسالے ہیں جنکے حصے طبع ہو چکے اور حصہ ہشتم زیر طبع ہے اس نایاب سلسلہ تصانیف میں نہایت اہم اور ضروری دینی مسائل پر مدلل و مفصل بحث ہوئی ہے جنکے مطالعہ سے ایمان تازہ ہوتا ہے ہر ایک حصہ کی قیمت مختلف۔

حقیقۃ الفقہ۔ ہر دو حصہ جن میں حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ کے مفصل حالات نہایت شرح و بسط سے بتلائے گئے ہیں قیمت ہر دو حصہ (عمہ)

المعلن

حافظ محمد ولی الدین مہتمم مجلس اشاعۃ العلوم واقع شبلی گنج